HISTORIAS Y TRADICIONES ORALES EN EL DEVENIR CULTURAL DE LOS KICHWAS DEL CENTRO SUR-ANDINO PERUANO

NESTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS





NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS es antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP). Tiene maestría y doctorado en antropología por a Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Trabajó en instituciones relacionadas con el desarrollo rural, los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y la docencia universitarias en las Escuelas de Post Grado de la UNCP, UPLA, UNMSM y UNSCH.

Ha sido miembro del Comité Permanente de Conceptuación de Folklore y de la Sociedad Científica Andina de Folklore. Fue fundador de Alteritas: Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos y de San Cristóbal: Revista de la Escuela Profesional de Antropología Social de a UNSCH.

Actualmente es docente principal en la Escuela profesional de Antropología Social y Director de la Unidad de Fondo Editorial de la UNSCH.

Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro-sur andino peruano

HISTORIAS Y TRADICIONES ORALES EN EL DEVENIR CULTURAL DE LOS KICHWAS DEL CENTRO SUR ANDINO PERUANO

Néstor Godofredo Taipe Campos



Taipe, N. (2020). *Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro-sur andino peruano*. Fondo Editorial de la UNSCH.

El libro contiene 316 páginas, 54 fotografías, 12 ilustraciones, 4 mapas, 9 cuadros y 1 tabla.

Palabras clave: Cultura andina / Historia / Tradición oral / Mitos, cuentos, fábulas / Ritualidad / Símbolo / Identidad / Alteridad / Escatología / Axiología.

Diseño de carátula: Néstor Godofredo Taipe Campos.
Portada: Pintura de Josué Sánchez: "El origen del venado".
Contraportada: El autor.
Corrección: Mery Laurente Chahuayo.
Diagramación: Néstor Godofredo Taipe Campos.
Fotografías e ilustraciones: N. Taipe, J. Sánchez, R. Mancilla, R. Laurente y otros archivos.

Autor: Néstor Godofredo Taipe Campos.
Primera edición digital: Octubre de 2022.
Libro electrónico disponible en: https://www.unsch.edu.pe/

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2022-10556
ISBN: 978-612-4231-20-9

Piru suyupi qillqasqa / Escrito en Perú

Este libro es producto de investigación y fue sometido a dictámenes de evaluadores externos conforme a los criterios académicos del Vicerrectorado de Investigación de la UNSCH.

ÍNDICE

Prólogo

Vivimos hoy un momento trascendental para el desarrollo de las ciencias sociales y la ciencia en general que ha llegado a un grado de fraccionalismo y particularismo cientificista que limita la capacidad reflexiva integral sobre la realidad holística atentando el "principio de unidad que no debe sugerir el de uniformidad" de las ciencias histórico–sociales (Morote, 1991). Se siente la necesidad de retomar la metodología deductivo–inductiva de la ciencia para analizar la realidad imbricando en un mismo proceso lo particular y lo general y viceversa. El particularismo ha devenido en caótico y debe ser revertido con procedimientos generales transdisciplinarios e interdisciplinarios para entender los saberes de los pueblos de todos los tiempos, desde los primeros tiempos como expresa la mitología primordial, escatológica y normativa que trata Néstor Godofredo Taipe Campos en su libro *Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro–sur andino peruano*.

El libro contiene ocho trabajos de investigación efectuados desde su formación y ejercicio profesional y, a nuestro juicio, desde su vivencia temprana, porque Néstor Taipe es real actante de las culturas del Perú profundo, por su origen, vivencia y sentimiento a su tierra y país. El Perú de nuestros tiempos es síntesis de largas tradiciones e historias orales y escritas que se expresan en los saberes de los pueblos de "todos los climas y sentimientos" que ha configurado un escenario de la diversidad natural y cultural, sean ágrafos o con escritura, que se mantiene de generación en generación desde tiempos milenarios y se mueven y contextualizan en tiempos y espacios concretos.

La lectura de los trabajos nos permite hacer algunas reflexiones sobre la importancia de los temas que el autor aborda engranado las teorías clásicas de la antropología con los nuevos paradigmas como la teoría de las alteridades, del caos, del pensamiento complejo y de las ciencias de la complejidad aplicables a todas las disciplinas científicas que pautan a los académicos de nuestros tiempos. Reflexiones que de modo directo e indirecto son transversales a los artículos del libro que resumimos a continuación:

1. Zygmunt Bauman (2008), al estudiar la vida de incertidumbre sin precedentes de nuestros tiempos, en la "parte desarrollada" del mundo, indica que los modos de entender el proceso social afrontan dificultades en el tiempo y en el espacio porque la realidad está en transformación constante. La sociedad moderna "sólida, estable, repetitiva y segura" transita ahora rápidamente hacia otra "líquida, inestable, flexible, voluble e insegura" que, en las tradiciones de los pueblos ancestrales y en las modernas, generan variancias que alcanzan a los significados del vocabulario de una lengua. Es así que en la mitología analizada por Néstor Taipe, en la parte moderna y en la tradicional del mundo, se observan continuidades y permanencias funcionales y axiológicas que pautan la vida humana. Por ejemplo, la solidez y seguridad duradera de ayer de las "sagradas escrituras" se hacen débiles, inseguras y fugaces. Si el mito surge en los albores de la humanidad para explicar lo desconocido, entonces genera temor y sacraliza lo mundano. Así se sustenta la religión para hacerse estable y sólida. Según Bauman, las pautas de vida se hacen "sólidas, duraderas y estables" hasta la modernidad cuando el ejercicio del poder económico y político se hace inestable, flexible, volátil y las significaciones adquieren nuevas dimensiones.

En la actualidad, cuando la economía se globaliza y se aleja sutilmente del Estado–Nación (neoliberalismo), el temor transita a otra dimensión que viene del Estado–Nación, de la religión y de la economía global. En este caso, la política local pierde sentido y las estructuras sólidas, duraderas y estables pierden vigencia y se hacen líquidas, sin forma y fugaces, entonces la inestabilidad transita, una vez más, a una nueva dimensión de terror que viene de los grupos políticos y religiosos, organizados y mimetizados, de los Estados–Nación y de los imperios que tratan de controlar el mundo.

En este escenario, el temor instintivo, el miedo emotivo y el terror sociopolítico afectan no solo a las sociedades no desarrolladas, sino se hace global y se convierte en nueva pauta política aplicada por los que ejercen el poder global. En las sociedades no desarrolladas al ritmo de la sociedad global este proceso se hace traumático e irracional en el afán de controlar un orden impuesto y sustentado en ficciones interesadas de la economía y del poder; entonces, las explicaciones míticas se contextualizan, se recrean y se reinterpretan para mantenerse en vez de extinguirse por el avance de la ciencia y la tecnología, y surgen nuevos mitos para los pueblos etno–glocales y la sociedad global.

2. Néstor Taipe ha encontrado en la etnografía una fuente de estudio sobre los pueblos andinos, especialmente del centro–sur andino del "Perú hirviente de nuestros tiempos", parafraseando a J. M. Arguedas, que se mueve incesantemente y tiene la capacidad de conservar sus maneras de sentir y vivir la cotidianidad en diversos escenarios: local, regional, nacional y transnacional, utilizando la tradición "viva y móvil (…) y patrimonio y continuidad histórica" (Mariátegui, 1974). Los aportes contemporáneos que ofrece *Tiempos líquidos…* se contextualizan a diario independientemente de las teorías y métodos usados. El autor, sutilmente, nos muestra una estrategia metodológica usada por Arguedas al ser informante de sus propias interrogantes que le sirven de pauta para contrastarlos con lo acopiado de fuentes primarias y secundarias para derivar las explicaciones de cada artículo y por eso señalamos que usa la etnografía con la investigación "cara a cara", la etnohistoria con el manejo minucioso de las crónicas, la filología que busca la etiología de las voces del *kichwa*, la semántica de la palabra que en los pueblos

quechuahablantes es polisémica; la etnogeografía, la etnobotánica y la etnozoología y otras disciplinas.

3. Los artículos tratan un campo temático amplio para sus explicaciones con los aportes de la etnohistoria porque usa con minuciosidad las fuentes documentales de las crónicas, de los historiadores y de las ciencias sociales y aplica los nuevos paradigmas de la antropología: la teoría de las alteridades que los usa para analizar el proceso diacrónico de los mitos vigentes; la teoría del caos y el orden que se hacen constantes para explicar cómo las condiciones caóticas sirven para estructurar nuevos órdenes que hacen posible la convivencia de los pueblos y que consideramos que esta percepción engrana con la categoría *pachakutiq* que revierte el caos por el orden; la teoría y las ciencias de la complejidad, desarrollado por E. Morín (1998), para entender lo que ocurre en la vida cotidiana de las sociedades holísticas con un abordaje interdisciplinario.

En este sentido, reconocemos el aporte semiótico que utiliza Néstor Taipe para descubrir el carácter polisémico de las voces del *kichwa*, utilizando diversas fuentes: las crónicas y los diccionarios elaborados desde el siglo XVI por sacerdotes, soldados, veedores, españoles, mestizos e indios que muestran los significados de las voces que encuentra en las toponimias, en la flora, la fauna, en el escenario natural y cultural andino y, en algunos casos, explanado a escenarios mayores con fines comparativos, por un lado y, por el otro, las significaciones que se registran en contexto y que en muchos casos se contraponen. Tarea compleja porque el quechua como familia lingüística tiene veintisiete variedades (agrupados en Quechua I y Quechua II) desde Colombia hasta Argentina y expandido hasta Paraguay y Brasil. Idioma que tiene sus dialectos e idiolectos específicos, como el chanka que tiene como dialectos al *chanka* clásico, al *anqara*, al *rukana* y al *chukurpu*. Las raíces y la estructura gramatical son las mismas pero particularizadas por la fonética. Son lenguas aglutinantes y las variaciones de significación se amplían por contexto temporal y espacial. Significados que, en muchos casos, no coinciden con los diccionarios elaborados más con fines eclesiales. Condiciones de contexto temporal y espacial, material e inmaterial, sagrado y profano, técnico y ritual, natural y sobrenatural que amplían el campo semántico de las voces en lenguas nativas. Esto explica que haya una explanación semántica para analizar los significados de Colca (*Qullqa*), Sanku (*Sanqu*), por ejemplo, que coincide con Huaycochea (2000) que hace un estudio sobre las colcas como "el banco de reserva de los campesinos"; a lo anterior se suma la decodificación de *taya* y *qasa* para explicar la semántica de *Tayacaxa*, isla del antiguo corregimiento de Guanta.

4. Un asunto relacionado a uno de los atributos de la cosmogonía y cosmovisión de los pueblos es el de la paridad de los opuestos complementarios en la estructuración espacial de la localidad de Colcabamba. Está definida por líneas imaginarias que definen los espacios de los pueblos por mitades: arriba/abajo, adentro/afuera, *hanan/urin*, *hanansaya/urinsaya*, bipartitos y cuatripartitos no comprendidas aún por los pensadores judeocristianos que siempre se sujetan a la trilogía (imparidad) de la teología. Esto se evidencia cuando simbólicamente la división espacial del territorio en Colcabamba se define con una línea imaginaria que cruza por la mitad de la plaza, de la iglesia, de los canales de riego y del pueblo; igual figura se encuentra en Huancasancos, Ayacucho donde, según Ulpiano Quispe (1969), el pueblo está dividido por barrios Wanka y Sancos por

línea imaginaria que cruza el templo, el altar, la plaza y que se nota en los días de fiesta cuando los pobladores de cada barrio se localizan en su áreas correspondientes para sus ritos y celebraciones. Asunto que muestra también al periodo de los mitimaes que se mantiene como en Quito/Arma (Huaytará), Wanka/Willka (Huancavelica) o que nos trae a la memoria las divisiones de Wari/Llakwaz como pueblos formados por los nativos del lugar y los llegados o advenedizos. Inclusive Santiago Apóstol es un articulador celestial/terrenal porque tiene la función de hacer llover desde arriba para fructificar las crianzas agroganaderas abajo.

5. La muerte y el más allá es otro tema abordado por Néstor Taipe. El análisis lo hace en la diversidad de tradiciones culturales y formas de concebir el mundo: la cosmogonía, la cosmología y la cosmovisión y según estos factores se configuran las ideas sobre la vida y sobre la muerte. El autor toma en cuenta las condiciones de existencia y respondiendo a ellas descubre diversas formas de entender el origen de la vida y las causas de la muerte. En el caso de la muerte los significados abundan de acuerdo a contextos históricos y condiciones socioculturales de los pueblos. La paremia "*Chullallam wañuy, chullallataq kawsay*", que registró Crescencio Ramos (1987), tiene una acepción implícita de valoración del acto de morir. Morir luchando por una causa justa y comunitaria se glorifica, en cambio, las otras muertes causadas por delitos, sanciones o castigos tienen otros significados. Así la muerte natural, accidental o premeditada, como los suicidios o asesinatos, no tienen el mismo peso o significado y, por tanto, los rituales y los funerales son diferenciados y también la accesibilidad al uso del espacio para convivir en el camposanto.

En este sentido, podría ser viable considerar la muerte como un derecho que se debate en el mundo para normarlo a través de la eutanasia que evitaría sufrimientos de agonía prolongada de los enfermos terminales, generalmente a solicitud de los mismos pacientes para acceder a una muerte digna. Al respecto algunos autores como Gómez (2002), Vivante (1953) y Morote (1998) nos muestran un panorama sobre la muerte y la eutanasia. Asimismo, se debate la conducta suicida de los adolescentes de algunos grupos étnicos de la amazonia para demostrar el amor que tienen hacia una persona, porque la vida no acaba con la muerte sino entra a otra dimensión más sólida y duradera con la persona que se ama, la persona suicida toma esta decisión para afirmar su amor hacia la persona amada con quien tendrá una "vida de armonía".

La muerte es un acontecer natural, es parte del ciclo de vida; pero como producto de la evangelización se la asoció al miedo, al castigo y a la condenación si es que los hombres no se han sujetado a determinadas pautas de vida dispuestas por las religiones. Estas percepciones han sido mitificadas y han recreado mitos sobre los condenados, lugares encantados, aparecidos, etcétera, que Néstor Taipe registra principalmente de las muertes violentas. Este fenómeno no solo es panandino sino panamericano y universal. Las muertes trágicas en el mundo han generado interpretaciones y cultos diversos como los que estudian Coluccio (2001) para Argentina haciendo un registro del culto de las muertes trágicas con las canonizaciones y devociones populares; Krause (1995) estudia el caso de la difunta Correa como un culto y mito muy extendido en Argentina; Bruno Cárdenas (2007) que, en Chile, estudia los cultos de accidentes carreteros. Donde se tejen y retejen relatos preventivos que protegen la vida, hasta los condenados y almas en

pena tienen la posibilidad de la redención por acción de los deudos para salvarlos del purgatorio y del mismo infierno.

Así como hay almas que se condenan hay otras que siguen apoyando en el cuidado y la subsistencia de la familia, asumiendo roles tutoriales como los que el autor señala cuando a través de los sueños un difunto previene a su esposa lo que debe hacer para la atención y cuidado de sus hijos, al respecto relata el testimonio de una mujer cuyo esposo fue desaparecido durante la guerra interna del país y la esposa cumple sus indicaciones para conducir su hogar. Similar caso registra Freddy Ferrúa (1986) en Acobamba donde encuentra que el difunto ayuda a la familia en las labores agrícolas; Pompeyo Vallejo (2014) narra la muerte de una madre durante un parto dejando en la orfandad a Aurelia y dos hermanos (un varón y una recién nacida) en Santo Tomás de Pata (Angaráes), madre que "retorna" por determinado tiempo para instruir a la hija mayor a sobrevivir en su orfandad atendiendo a los hermanos menores y al padre viudo; y, también los registrados por nosotros en Monsefú, en 1996, donde los deudos de una mujer hacían una misa por los 42 años de su fallecimiento y rememoraban las hazañas de la difunta por ayudar a criar a su hijo desde los dos hasta los doce años de edad.

6. Otra temática importante del libro es el contenido normativo y formativo de los relatos orales (mitos, cuentos, leyendas, proverbios, máximas, dichos y otros) que pueden servir para la construcción de políticas educativas del país, para plasmar ideales comprometidos por el desarrollo de la pedagogía de la ternura, que conciencia el respeto a la naturaleza madre y a la convivencia de respeto mutuo entre las diversas tradiciones culturales afincadas en el sistema de montañas de los Andes. Para la propuesta, el autor toma como centro el valor formativo de los relatos orales que, sometidos a examen actancial de los textos y contextos, hace evidente la trama, los actantes ayudantes y oponentes, el análisis axiológico y simbólico (Barthes y Greimas, 1990), derivando en la identificación de los valores y antivalores para la formación, constituyéndose en lecciones para la vida y que en la tradición oral se descubren estos valores formativos y normativos como instrumentos para la adecuada socialización y educación de los niños.

Encontramos una relación de construcción de armonía intercultural propuesto por Dietz (2016) cuando señala que lo educativo, lo medicinal y el derecho son los tres campos que están surgiendo con el adjetivo de interculturalidad que permite tender puentes entre la sanación, el aprendizaje, la espiritualidad y las cuestiones jurídicas para procurar la armonía de la sociedad que, en otras palabras, sería el buen vivir o *allin kawsay*, el paradigma del hemisferio sur que articula tres dimensiones: política, reivindicativa y de reconocimiento como ejercicio de diálogo intercultural que en realidad todavía no existe.

El estudio pedagógico complementa a una propuesta anterior de Néstor Taipe (1988) en el que, con acierto, señala que la educación oficial es impositiva y traumatizante porque los niños que hablan lenguas nativas enfrentan a tres traumas en su formación: cultural, lingüístico y psicológico, porque son obligados a aprender otra cultura, otro idioma y otra psicología. Asunto previsto por Pérez (1962), quien, desde 1931, fundó en Warisata una escuela *ayllu* desde la óptica de los pueblos *qulla* valorando su propia cultura y que en los años ochenta sirvió para la forja del movimiento indígena en Bolivia recopilando sus relatos orales.

7. Las migraciones y las estructuras de los mitos son otros temas que trata Néstor

Taipe en sus trabajos y nos sirve para equipararlas con las emigraciones compulsivas de Siria, Afganistán, Irán, Irak, México, etc., hacia Europa y Estados Unidos, en los últimos "tiempos líquidos e inseguros".

La violencia interna generó emigraciones compulsivas que han desplazado a modo de éxodo inesperado y gradual de pueblos desde el campo hacia las ciudades, generando diversos tipos de traumas y conductas que han afectado las identidades personales, comunales y étnicas. Los estigmas por origen, las repoblaciones, los despojos y otros han generado respuestas que no solamente se visualizan en nuestro país sino también en otros ámbitos del mundo (Blache, 1992; Bauman, 2007) que nos grafican para el cono sur y Europa de nuestros días.

8. Finalmente hay un eje particular relacionado con la ecología, la naturaleza y la correspondencia que tienen con la mitología y la tradición oral en general. Tomando las palabras de Paulo de Carvalho–Neto, señalamos que la naturaleza es la fuente de la vida no solo natural sino también cultural. Relación que se evidencia cuando la mitología y otras expresiones de relatos orales tienen su fuente y dependen de la naturaleza madre. Los mitos asociados a la flora y fauna pierden vigencia cuando se genera procesos de extinción de estas y cuando se desencantan los lugares sagrados (montañas, nevados, ríos y lagunas). Con razón se señala que la protección de la diversidad natural depende de la defensa de las culturas vivas. Existe identidad entre la naturaleza y la vida social humana, el ser humano se entiende con la naturaleza y por eso es frecuente decir "la naturaleza cría la vida como el ser humano cría a la naturaleza" y basada en esta relación existen afectos y correspondencias recíprocas de respeto, ritual y sabiduría como bien señala Descola (2001). En los pueblos andinos y en otros, esta relación se ha mitificado como el de los animales seductores que estudia Néstor Taipe y a esto también responde los rituales en las festividades religiosas de Santiago y el de marcación del ganado cuando parodian el matrimonio de un varón con una ternera o de una mujer con un ternero. Estos mitos son frecuentes, pero pueden desaparecer cuando se extinguen la flora y fauna naturales, en caso de que desaparezcan las montañas, ríos y lagunas, o al momento que cambien los contextos histórico–sociales.

Apostamos porque estos artículos reunidos en el libro lleguen a los espacios donde sirvan para conocer al Perú de tierra adentro, al Perú real, heredero de los pueblos ancestrales que siempre se desenvolvieron aquí y que, al mismo tiempo, pervive, se nutre y ha nutrido al mundo con saberes y alimentos. Leyendo publicaciones como este libro, inducimos que otros modos de vida, de economías y ejercicios democráticos son posibles sin depender del gran capital que ha mercantilizado hasta las conciencias.

Los trabajos que reúne el libro son las implicaciones socioculturales de la organización territorial dual de Colcabamba, el proceso histórico–cultural de Tayacaja en el antiguo corregimiento de Guanta, las mutaciones icónicas de Santiago Apóstol y la complejidad de sus roles culturales en el centro–sur andino peruano, las identidades y alteridades étnicas en un relato *kichwa* "Del hijo de Atawallpa", las muertes violentas y las almas que penan: la escatología en el imaginario de los pueblos andinos, los valores morales en un cuento quechua del alma condenada, los animales y "gentiles" seductores en los relatos andinos y, por último, educar divirtiendo: la función pedagógica de los relatos orales.

Se trata de estudios que, mítica o realmente, articulan al hombre con la naturaleza y otros grupos humanos y de conjunto podrían validar a David Barash cuando refiere que, en saberes, conductas y comportamientos, el ser humano ha aprendido de la naturaleza. La realidad es fuente de vida y de saberes ya sean elementales, instintivos, sensoriales, empíricos o racionales. Esto nos lleva a señalar que los conocimientos se transmiten a través de la oralidad tradicional y de la racionalidad académica que justifica el título del libro que conjuga la historia con la tradición.

Bibliografía

Barash, D. (1981). *Comportamiento animal del hombre*. Barcelona: ATE.

Barthes, R., Greimas, A. J. y Otros. (1990). *Análisis estructural del relato*. México: La Red de Jonás y Premia Editora.

Bauman, Z. (2008). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ensayo Tus Quets.

Blache, M. (1982). *Estructura del miedo*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Cárdenas, B. (2007). "Los espacios de religiosidad popular como producciones de sentido". *Agua, Revista de Cultura Andina*(3).

Coluccio, F. (2001). *Devociones populares argentinas*. Buenos Aires: El Corregidor.

Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA–Lluvia.

Dietz, G. (2016). "Interacción entre personas heterogéneas". *El Volcán Insurgente*(46).

Ferrúa, F. (1986). "Los muertos y las almas: reelaboración de las creencias y los relatos orales en el proceso de violencia". En *Ayacucho, su cultura viva*. Ayacucho: UNSCH.

García Miranda, J. J. (2011). "La educación de los pueblos indígenas, una caracterización panorámica del Perú". En *La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Buenos Aires: IIPE–UNESCO.

Gómez, M. A. (2002). "Eutanasia: ¿Muerte por compasión o asesinato?". En *Ritos y mitos de la muerte en México y otras culturas*. México: Grupo Editorial Tomo.

Huaycochea, F. de Ma. (2000). "De los almacenes incas (colqas) a la tecnología actual de almacenamiento". En *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina*. Quito: IECTA, Abya Yala.

Krause, Ma. C. (1995). "La transformación diacrónica del mito". *Anthropologica*, 13(13), 205–220.

Mariátegui, J. C. (1974). "Heterodoxia de la tradición". En *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Millones, L. y Lemlij, M. (editores). (1996). *Al final del camino*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

Morín, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Morote, E. (1991). "Sobre la antropología". En *Folklore Bases Teóricas y Metodológicas*. Lima: UNSCH, CPCF, Lluvia.

Morote, E. (1998). *El degollador. Historia de un libro desafortunado*. Lima: Sociedad Científica Andina de Folklore–UNSCH, Capulí.

Pérez, F. (1962). *Warisata. La escuela ayllu*. La Paz: CERES–HISBOL.

Quispe, U. (1969). *La herranza en Choquehuarcaya y Huancasancos*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, Serie Monografías N° 20.
Ramos, C. (1987). *Valor político y educativo de los refranes quechuas*. Huancayo: Nueva Época.
Sachs, W. (Editor). (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.
Sánchez, J.; Matayoshi, N. y Thillman, T. (1977). "La muerte en Chongos". *Churmichasun*(4/5).
Taipe, N. (1998). *Educación intercultural: Propuesta para sociedades quechuahablantes*. Huancayo: Sociedad Científica de Etnología / CEAR.
Vallejo, P. (2014). "La infancia de Aurelia". *Alteritas. Revista de Estudios Socio Culturales Andino Amazónicos*, 3(3), 149–158.
Vivante, A. (1953). *Muerte, magia y religión en el folklore*. Buenos Aires: LAJOUANE.

Juan José García Miranda
Chaclacayo, enero de 2020.

Sanqu y Maras: Las implicaciones socioculturales de la organización dual del territorio en el pueblo kichwa de Colcabamba, curato colonial del corregimiento de Guanta

Introducción[1]

Al mirar a la iglesia desde la parte baja de la plaza de Colcabamba (en Tayacaja, Huancavelica), la encontramos ubicada exactamente en la mitad superior del parque.[2] Inclusive hay una cruz en el centro del ángulo superior del frontis, entre las dos torres del templo construido por el s. XVII (fotografía 1). Este punto marca la división en dos mitades o parcialidades a la villa capital del distrito y, principalmente, a la Comunidad Campesina de Colcabamba.[3] CTC, ex autoridad comunal y líder gremial, declaró que:

> "La mitad de la iglesia, la mitad del pino, la mitad de la plaza y toda la línea imaginaria hacia el este es Sanco [*Sanqu*] y hacia el oeste es *Maras*".[4]

Las interrogantes formuladas fueron ¿cuáles son los significados de *Colcabamba*, *Sanqu* y *Maras*? ¿cuáles son las implicaciones sociales y culturales de la organización dual del territorio en Colcabamba? Por tanto, organizo la exposición en cuatro partes, primero: acerca del nombre y breve historia de Colcabamba; segundo: la semántica de la expresión *sanqu*; tercero: la semántica de la expresión *maras*; y cuarto: las implicaciones socioculturales de la división en mitades del pueblo *kichwa* de Colcabamba.

---

1 Este trabajo fue publicado el año 2017 en *Perspectivas Latinoamericanas* (14), 69–108, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nanzan, Nagoya, Japón.

2 Lo que no ocurre con muchas iglesias, solo por mencionar algunas, son diferentes las ubicaciones de la Catedral San Antonio de Huancavelica, la Basílica Santa María de Ayacucho, la Iglesia Matriz de Santa Fe de Jauja y la Basílica Catedral de Huancayo.

3 Colcabamba es un distrito, un centro poblado capital del distrito y una comunidad campesina.

4 En este trabajo me apoyaron con el acopio de información Carlos Taipe Campos y Carlos Taipe Sánchez. Algunas fotografías provienen de la colección de Jesús Gamarra Ñahuis y del Blog de Ulises Gutiérrez Llantoy. Rafael Ángel Sobrevilla Quispe comentó al primer borrador. Mis agradecimientos a todos ellos.

1. Acerca del nombre y breve historia de Colcabamba

En 1866, Antonio Raimondi, al realizar una travesía del valle del Wankamayu hacia Huanta, llegó a Colcabamba y la describió como un "pueblo de delicioso temperamento y de recursos, siendo favorecido por la naturaleza con hermosos terrenos y abundancia de agua para el regadío. Esta agua no es potable, conteniendo cal y óxido de hierro en fuerte proporción; sin embargo, no es dañina para los sembríos. Para los usos domésticos hay algunos manantiales cerca del pueblo" (1874: 244). Esta descripción resalta la aptitud agrícola de la zona y, por lo mismo, tiene relación con el carácter productor de maíz y que justifica la denominación de "colca" (*qullqa*). Por su parte, Paz Soldan, por el año 1877, la designó como "Ccolcabamba" evidenciando su antiguo vínculo con los depósitos de alimento. Veamos a dónde nos lleva la exploración de la semántica de este vocablo.

1.1. Lo que quiere decir Colcabamba

El término Colcabamba está constituido por los vocablos "colca" y "bamba". Exploremos lo que significa cada uno de ellos y empecemos por lo más simple, esto es la expresión "bamba" que en *kichwa* es *pampa*, como se puede apreciar en el cuadro 1, significa llanura, plano y valle.

Cuadro 1: Bamba, forma, significado y fuente.

RAÍZ	FORMA	SIGNIFICADO	FUENTE
Pampa	Bamba	Campo llano, llanura, piso, planicie, plano, superficie, terreno, valle.	es.glosbe.com

El vocablo "bamba" (*pampa*) fue aplicado como descripción de la topografía plana e irrigada, especialmente de las áreas de cultivo de maíz de los valles de Colcabamba, Poquiac-Tocas, Pilcos y Cota-Vigapata.

En un sistema de montañas como los Andes, con topografías de altas pendientes, las áreas planas son altamente apreciadas. En la provincia de Tayacaja los distritos con topónimos "bamba" son el valle de Pampas, Huaribamba (*Waripampa*), Salcabamba (*Sallqapampa*), Surcubamba (*Surkupampa*) y Colcabamba (*Qullqapampa*); sin embargo, los pueblos y parajes asociados con este vocablo son numerosos.

Con relación a la expresión "colca", he encontrado que tiene diferentes formas de denominación según se trate de la época y lugar en que se lo usó. Encontré el registro de *qolqa*, *qullqa*, *qollqa*, *collca*, *ccollca* y *colca*.

El cuadro 2 proyecta seis acepciones de *qullqa*: La constelación Pléyades, depósito *inqa* de productos agropecuarios y derivados, producto y grano, sótano con entierros, depósito de minerales y montón o conjunto.

Las Pléyades (las siete Cabrillas), además de *Qolca*, *Qullqa* y *Collca*, es nombrada como *Unquy*, *Oncoy*, *Unquy Quyllurkuna* y *Antish*. La forma de las Cabrillas despertó admiración, tuvo su propio aposento en el *Qorikancha* [¿*Kurikancha*?] (Garcilaso, 1976a [1609]).



Fotografía 1: Plaza de Colcabamba vista de norte a sur (Néstor Taipe, 2018).



Ilustración 1: Depósitos del Ynga, qullqa (Gvaman Poma, 1615).

Cuadro 2: Colca, forma, significado, sinónimo y fuente.

RAÍZ	FORMA	SIGNIFICADO	SINÓNIMO	FUENTE
	Qolca	Pléyades.	Unquy quyllur-kuna	AMLQ, 2005
Colca	Qullqa	Pléyades.	Unquy quyllur-kuna	Laime y otros, 2007
	Collca	Cabrillas, Pléyades.	Oncoy	Acosta, 1894 [1590] y 1621; Calancha, 1639
	Qolca	Silo, depósito, granero, troje para guardar granos como maíz, o chuñu, moraya, frijoles, etc.	Aqotamana	AMLQ, 2005
		Depósito o ruma de chala de maíz, para el forraje de animales.	---	AMLQ, 2005
	Qullqa	Depósito de productos agrícolas construido con adobes.	---	Laime y otros, 2007
		Edificio, depósito.	---	Laime y otros, 2007
		Depósito, lugar en que se pone, troje.	Pirwa	Laime y otros, 2007
		Cosa que se pone, lugar u objeto para guardar.	Churana	Laime y otros, 2007
Colca	Qollqa	Troje.	Pirqwa, pirwa	Espinoza y otros, 2004
		Troje.	Taqe, taqi	Espinoza y otros, 2004
	Ccollca	Granero de "mayz".	---	González Holguín, 1952 [1608]
	Ccollca	"La trox de adobes", "trox granero de paredes".	"Pirhua", "taqque"	González Holguín, 1952 [1608]
	Collca	Depósitos de maíz, camote, ají, algodón, magno, coca, flores comestibles y para teñir y de todas comidas.	---	Guaman Poma, 1988a [1615]
	Collca	"Troxes" de las comidas.	---	S. C. Pachacuti, 1879 [1613]
		Granero	---	Durán, 1983
	Colca	Depósitos y graneros.	---	Cobo, 1956 [1653]
Colca	Qullqa	Producto, grano.	---	Vallée, 1982.
Colca	Collca	Montón, conjunto	---	Durán, 1983
Colca	Colca	Sótanos donde había entierros.	---	Calancha, 1639
Colca	Qullqa	Depósito de mineral natural.	Chuqi tiyana	Laime y otros, 2007

En las Pléyades se originaron las demás constelaciones que representan a las aves y otros animales y el poder que permitía su mantenimiento y reproducción, razón por la cual la llamaban madre y estuvo considerada como *waka* muy principal de los pueblos y *ayllus* (Durán, 1983). Durante el proceso de extirpación de idolatrías, el cura y los vicarios de las doctrinas debían estar advertidos que todos los indios e indias adoraban

sus *wakas*, *qunupas*, *wankas* o *chichik*, el sol, la luna y las estrellas, especialmente a las siete Cabrillas que llaman *Unquy* (Acosta, 1621). Las Pléyades tuvieron una importancia especial en el calendario *inqa*, además estuvo y aún está considerada como indicador meteorológico, los campesinos observan el tamaño y el brillo para prever el régimen de lluvias.

Qullqa, como Pléyades, propicia la significación de "montón" y "conjunto" (conjunto de siete estrellas). Por tratarse de un indicador del régimen de lluvias se asocia a la agricultura. La agricultura se asocia con *qullqa* como montón: las mazorcas de maíz en los tendales, en las *wayunkas*, los granos en el tendedero o en la *pirwa* o *taqi*. La misma iconicidad se proyecta con los otros cereales y legumbres, pero también con los tubérculos y las cucurbitáceas y su respectivo almacenamiento.

Otro tema importante, como informó el jesuita Anónimo (1879 [1550 y 1600]), es la denominación *Pirwa* de Júpiter (*pirwa* es sinónimo de *taqi*), planeta enviado por *Illa Tiqsi* para que fuese guardador y señor del imperio y las provincias de Perú, de su república y sus tierras. Por esto le sacrificaban las primeras cosechas, los productos más notables en tamaño y colores como mazorcas, granos y frutos. A *Pirwa* encomendaban sus trojes, tesoros, almacenes dentro de sus casas para guardar sus tesoros, ropa, vajillas y armas.

Los depósitos de mineral natural fueron denominados *qullqa* o *chuki tiyana*. En este caso estamos ante lugares como las montañas, quebradas, playas, planicies, etc., que contienen minerales.

Antonio de la Calancha (1639) anotó que *qullqa* también hace referencia a los sótanos donde había entierros humanos. Narró que en Calango (quince leguas de Lima hacia la sierra, tres de Mala y diez de Pachakamaq) pueblo grande antiguamente, y a la fecha del registro tenía 50 indios tributarios, por 1615, hubo una piedra de gran adoración indígena llamada "*Coyllor Sayana*" o "*Cantaucaro*". Informó que el visitador Duarte Fernández vio que:

> Todos los contornos de la piedra en larga distancia estaban cercados de colcas, que son unos sotanos donde avia entierros, i algunos con sus cuerpos muy frescos de menos de un año (1639: 328).

El visitador la hizo picar y puso una cruz sobre ella para quitar cualquier superstición. Pero las *qullqas* fueron también depósitos de alimentos subterráneos como las encontrados en Puerto Inca y Quebrada Vaca en Arequipa y Huaylascán en Arica. He obtenido noticias que en las alturas de algunos pueblos de Colcabamba (Tayacaja) existió asimismo la práctica de guardar las cosechas en el subsuelo.

Con relación a *qullqa* como depósito de productos agropecuarios y derivados y otros útiles, presento los registros efectuados por los cronistas de la época colonial.

El padre Diego González Holguín de la compañía de Jesús (1952 [1608]), describió una interesante diferencia entre "ccollcca" (*qullqa*), "pirhua" (*pirwa*) y "taqque" (*taqi*). La primera es un granero con paredes hechos de adobes, la segunda está hecha de chacllas o cañas embarradas, y el tercero está construido con paja o cañas sin embarrar. En otra parte especifica que "ccollcca" es un "granero de mayz".

Guaman Poma (1988a [1615]) informó que "collca" eran los depósitos *inqas* y que

existían en todas las provincias del *Tawantinsuyu*. Entre los collas (*qullas*) servían para los depósitos de *chuñu*, *moraya*, *kaya*, *charky* y lana. Entre los Condesuyus, Andesuyus y Chinchaysuyus (en Acrapa, Challcosora, Guanucopampa, Carapachapampa, valle de Jauja, Guánuco, en todo el reino y en los llanos) servían para los depósitos "de maíz y de camote y ají, algodón, magno, y coca, y rumo, de todas comidas" (1988a [1615]: 242). Además, las "collcas" habrían servido para el almacenamiento de flores (para teñir lanas) y yerbas comestibles recolectadas por las *pawa pallaqkuna* (niñas que recolectan flores).

En la *Historia del Nuevo Mundo*, del padre Bernabé Cobo, encontramos la siguiente descripción:

> Estaban hechos por mandado del Inca grandes depósitos y graneros, que los indios llaman *colcas*, en todas las provincias del Perú, en que se encerraban y guardaban los tributos y hacienda del rey, y de la religión. En tres partes señaladamente había estos depósitos reales y sagrados: primeramente, en las tierras realengas y de la religión de cada provincia, donde se encerraban inmediatamente los frutos y tributos como se iban recogiendo; los segundos estaban en las cabeceras de las gobernaciones donde residían los virreyes, y los terceros en la ciudad del Cuzco; porque por todos se repartían unos mismos frutos y vituallas. Los depósitos reales y los de la religión eran distintos, aunque estaban siempre juntos, como lo eran los dueños de lo que en ellos se encerraba y los efectos a que se aplicaba. Eran los del Inca mucho mayores y más largos que los de la religión; de donde se colige haber sido mayor su parte de tierras y ganados que la que estaba consagrada a los dioses (Cobo, 1956 [1653]: 124).

En efecto, en varias ciudades construidas por los *inqas* existieron muchas edificaciones destinadas a la función de depósitos. La cantidad de las mismas variaron entre regiones, pero todas estuvieron en lugares estratégicos, frescos, cercano a los caminos y ciudades (también los *tampus* servían de depósitos). Los cronistas describieron que en Guanuco Pampa hubo unas quinientas *qullqas* (Murra, 2014), en Vilcas Huamán otras setecientas (Cieza de León, 1922 [1553]). En otras ciudades habrían sido un poco menos o más. Los depósitos *inqas* impresionaron a Francisco de Xerez que narró:

> En este pueblo de Caxamalca fueron halladas ciertas casas llenas de ropa liada en fardos arrimados hasta los techos de las casas. Dicen que era depositado para bastecer el ejército. Los cristianos tomaron la que quisieron, y todavía quedaron las casas tan llenas, que parecía no haber hecho falta la que fue tomada (1891 [1534]: 92).

Fue Pachakutiq Inqa Yupanki quien hizo construir los depósitos de alimentos y otros proveimientos estatales en Qusqu para tiempos de necesidades y de guerra (Juan de Betanzos, 2004 [1551]; Sarmiento de Gamboa, 1965 [1572]).

Cieza de León, en varios pasajes de su crónica, describió el uso de *kipus* para la contabilidad de los tributos recaudados. En Xauxa, en Marcavillca, Guacarapora demostró al cronista el uso del *kipu* en la contabilidad de todo lo que habían dado a los españoles desde que Francisco Pizarro ingresó al valle. El cronista narró que vio la "cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas" (1880 [1553]: 42).

Fue un caso especial la existencia de unas dos mil quinientas *qullqas* en el valle maicero de Cochabamba, pertenecientes al poder central, hecho que llevó a Wayna Qhapaq a reubicar a la población nativa y desplazar a diversos grupos del altiplano que

servían por turno como *mitmaqkuna* para atender a los cultivos de maíz estatales. La ciudad de Inqallaqta en Cochabamba fue erigida como un centro administrativo *inqa* (Murra, 2014).

Franklin Peace (2015) describió que los depósitos destinados para el consumo de los grupos étnicos, donde se almacenaba la producción para el destino cotidiano, estuvieron a cargo de los *kurakas*. El jesuita Anónimo (1879 [1550 y 1600]) puntualizó que de estos depósitos se debía otorgar alimentos a los cojos, ciegos, tullidos, viudas y huérfanos, y que de esto no puede aprovecharse "el rey ni los señores". Igualmente habrían existido encargados especializados llamados *qullqa kamayuq* que administraban los depósitos construidos por el poder central donde se almacenaban las cosechas obtenidas en las tierras del *inqa*, de los dioses, de la *quya* y de los orejones (ilustración 1). El troje del *inqa* habría sido denominado "*Ylla collcca*" o "*Ccollca ccollcca huasi*" (González Holguín, 1952 [1608]).

Interesa señalar que los vocablos *qolca*, *qullqa*, *qollqa*, *ccollca*, *collca* y *colca* solo representan diferencias de escritura y que refieren a los significados descritos en el cuadro 2. José M. Arguedas hizo notar que, en tiempos de la invasión e imposición del dominio colonial por los españoles, las reglas ortográficas en las lenguas latinas no habían sido todavía bien fijadas, "su aplicación al quechua era más imperfecta aún" (Arguedas, 2012). En efecto, hay que tener en cuenta que la estandarización de la gramática *kichwa* es reciente con relación a los primeros registros que hicieron los cronistas españoles, mestizos e indígenas. Inclusive hasta hace poco se usaba "cc" por "q". En algunos casos "cc" se ha convertido en "c", "q" y "g". La expresión *qullqa* significa depósito, granero, silo y troje para guardar maíz, chuñu, moraya, camotes, carnes deshidratadas, frijoles, ajíes, coca, flores comestibles y para teñir, lana, algodón, incluido forraje para animales.

Colcabamba es tierra que se caracteriza básicamente por la producción de maíz. Como ya se vio, *qullqa* es un depósito de diversos productos. Los topónimos existentes son la mejor constancia del carácter panandino de estos depósitos. Al revisar el *Diccionario Geográfico y Estadístico del Perú* de Paz Soldan (1877) encontramos 78 topónimos que refieren a chacras, aldeas, pueblos, haciendas, estancias, distritos, ríos, baños termales y un barrio; 20 topónimos corresponden a Ancash, 16 a Qusqu, 8 a Apurimac, 8 a Ayacucho, 6 a Huancavelica, 5 a Lima, lo demás a Junín, Arequipa, Amazonas y Puno (ver anexo 1). No obstante, a pesar de que la expresión "colca" fue de uso generalizado en los Andes, en el contexto social actual de la zona investigada, para referir a los depósitos se utiliza las expresiones de *pirwa* y *taqi*. No he accedido a noticias en Colcabamba sobre construcciones de adobe destinado a *qullqas*. Sin embargo, existe en la comunidad un barrio denominado Qullqaqasa (abra de los depósitos) ¿será que este barrio antaño fue el paraje de los depósitos?

Pampa alude a topografías planas como las existentes en los valles en Colcabamba. Parece que más que la referencia literal a depósitos, estamos ante una metáfora que significa a Colcabamba como un valle productor de maíz. Como hizo notar John Murra (2014), el maíz, desde tiempos prehispánicos hasta épocas actuales, es un alimento codiciado, festivo y hasta de prestigio en relación con la papa y el *chuñu*. Inclusive Guaman Poma dijo que el maíz y la chicha daban fuerza y no eran lo mismo la papa ni el *chuñu* y que por ello los Collas (*Qullas*) no eran fuertes. Hasta hace algunas décadas atrás, a los

valles de Colcabamba, llegaban pastores de las alturas de Huancavelica y otras provincias a trocar costales y sogas de lana de llama, *charki* de alpaca y tejidos diversos de lana de oveja con maíz. Llegaban con gran número de llamas adornadas con campanillas, pompones en las orejas y banderas sujetadas con las cuerdas de la carga. La llegada de la carretera hizo disminuir a estas prácticas de intercambio entre pueblos de diferentes altitudes y diferentes economías productivas.

1.2. Breve historia de Colcabamba

No conozco reportes arqueológicos que den cuenta de los antiguos habitantes de Colcabamba, a lo mejor estuvieron bajo las influencias de Chavín (800 a. n. e.) y de Tiwanaku en su periodo expansivo (700 –1187 n. e.). No creo que Warpa (100 a. n. e. hasta 700 n. e.) haya influido en esta zona. En cambio, se puede afirmar que fue parte del imperio Wari (700–1100 n. e.). Más tarde parece que habría sido parte de la etnia Angara, por el sur estuvo la parcialidad Chácac y por el norte estuvieron los Asto. Después pudo haber integrado la confederación Chanka (110–1470 n. e.).

Muchos estudiosos identificaron a los habitantes de la época chanka como los *purunrunas* (gente salvaje) y *awkarunas* (gente belicosa) y a los sitios arqueológicos ubicados en las cumbres les dicen *mawka llaqtakuna* (pueblos antiguos) o *llaqta qulluqkuna* (pueblos desaparecidos). Estos pueblos habrían surgido después del colapso del Estado Wari y habría correspondido a un periodo de beligerancias generalizadas entre los siglos X y XVI (Vivanco, 2005a y 2015b). Tal vez así quedarían explicadas la presencia de restos arqueológicos en las cumbres de Runkuqasa, Kimsachumpi y Estanque en Colcabamba (*Qullqapampa*); Wichkana en Roble; Huaranhuay (*Waranway*) en Andaymarca (*Antamarka*); Pumawatana en Salcahuasi (*Sallqawasi*); Llaqtaqulluy en Ahuaycha (*Awaycha*); Aya Urqu en Daniel Hernández; Patería y Rosas Pampa en Huachocolpa (*Wachuqullpa*); Willkan Muyupata en Pichus; Lliwyariq en Huaribamba (*Waripampa*); Chukitampu en Pazos, etc., a los que hoy en día, los campesinos aún los refieren como *llaqta qulluqkuna*.

Después de que los chankas sometieron a los Andahuaylas, esta confederación habría ocupado el territorio comprendido desde Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica actuales. Algunos autores afirmaron que los wankas habrían sido parte de esta confederación. Otros, como Markham, dijeron que la región de los wankas comprendió los xauxas, huancavelicas, llacsa–palangas, pumpus, chupurus, anqaras, wayllay y yauyos. Dávila Briseño mencionó a los yauyos como independientes guerreando con todos sus vecinos (Rostworowski, 2001).

Navarro del Águila creyó que, por razones lingüísticas, los wankas ocuparon lo que hoy en día es el departamento de Huancavelica. Las tribus que formaban esta nación fueron, según él, los huancavelicas, tayacaxas, anqaras y waytaras (Rostworowski, 2001). Sin embargo, el *kichwa* huancavelicano y el wanka son diferentes, por tanto, no parece ser un buen argumento.

Diversas fuentes afirmaron que el idioma de los chankas habría sido el aymara. La relación geográfica de indias señaló al aymara como antiguo idioma de los soras. Middendorf supuso que el aymara se extendió hasta Cundinamarca en Colombia. M. Uhle defendió que el aymara fue el idioma más extendido en el Perú ***preinqa***[5], sufrien-

do persecución conforme iba expandiéndose el Tawantinsuyu y el *kichwa*. En Vilcas Huamán, Soras, Rucanas, Huancavelica y Huanta, hasta el siglo XVI, se habría hablado el aymara. P. Benvenuto Murieta enumeró que el aymara era hablado desde Canta hasta Cochabamba, comprendiendo a Huarochirí, Yauyos, Huancavelica, Lucanas, Soras, Huamanga, Cangallo, Quilla, Cailloma y la meseta collavina. El aymara está relacionado con la presencia del arte tiwanakense (Rostworowski, 2001).

Cuando la confederación Chanka fue derrotada por los cusqueños liderados por Pachakutiq Inqa Yupanki, los *inqas* tomaron Andahuaylas, ocuparon y sometieron a los soras (*suras*), rukanas y vilkas (*willkas*). Según Santa Cruz Pachacuti, el *Inqa* marchó después hacia Pawkaray (Paucará) y Rumiwasi, cerca de la región habitada por los wankas y los tayacaxas (Rostworowski, 2001), luego retornó a Qusqu. Después de varios años, envió a sus capitanes para someter a los yungas de la costa y más tarde a los qullas. Solo entonces mandó el *Inqa* su ejército contra los wankas, al mando de Qhapac y Thupa Yupanki, hermano e hijo de Pachakutiq, y los sometieron alrededor del año 1460.

¿Qué pasó con los pueblos ubicados en el ámbito de Tayacaja y Colcabamba en el proceso expansivo *inqa*? Ramiro Matos Mendieta afirmó que, junto con el dominio a los wankas, fueron incorporados al Tawantinsuyu "los ayllus de Tayacaxas, Angaráes, Huachos y Pumpus".[6] ¿Quién o quiénes se encargaron del control de los ayllus o pueblos sometidos? ¿Por qué existe en Colcabamba una parcialidad y un barrio con el nombre de "Maras"?

Colcabamba aparece registrado por Antonio Alcedo (1786 y 1787) como un pueblo en la "Provincia y Corregimiento de Huanta".[7] Antonio Raimondi (1876) reportó que Colcabamba tenía solo tres anexos: Ocoro (¿*Uquru*, *Ukuru*?), Tocllacuri (*Tuqyakuri*) y Anchac (*Anchak*) (los dos primeros están ubicados al oeste y el tercero al norte de la capital de Colcabamba). Este último, según A. Alcedo (1786), está ubicado en la ceja de selva, en la otra parte del río "*Anquyaku*" (el actual río Mantaro)[8].

En efecto, Huanta fue capital del Corregimiento otorgado en 1569 al encomendero español Diego Gavilán. Sin embargo, desde 1567, Huanta fue parte del Obispado de Huamanga, abarcando a 12 curatos, entre los que estuvieron Mayocc (¿*Mayuq*, *Muyuq*?), Paucarbamba (*Pawkarpampa*), Colcabamba (*Qullqapampa*), San Pedro de Pampas y Huaribamba (*Waripampa*).

Por 1581, Huancavelica fue separada del corregimiento de Huamanga. En 1612 Angaráes fue repartido a Huancavelica y Chocorbos a Castrovirreyna. Como conse-

5 Las palabras en cursiva con negritas son términos *kichwas* unidos con vocablos hispanos o son estos últimos quechwizados.

6 Ver http://www.dehuancayo.com/culturahuanca.html.

7 En Huaraz (Ancash) y Aymaraes (Apurimac) hay distritos con el nombre de Colcabamba. Igualmente, existen varios centros poblados con este nombre en las provincias de Carhuaz, Antonio Raymondi, Carlos Fermín Fitzcarral, Yungay y Sihuas (en Ancash); en Huamanga y Paúcar del Sara (en Ayacucho); en Abancay y Antabamba (en Apurimac); en Chota y Cajabamba (en Cajamarca); en Jauja (Junín); y, en Chumbivilcas y Anta (en Qusqu). Además, hay un distrito Colca en Huancayo (Junín) mientras que en Arequipa todo un valle tiene el mismo nombre.

8 En el distrito Tintay Puncu hay una localidad con el nombre de Anchac y coincide con la localización que da Antonio Alcedo, lo que hace suponer que Qullqapampa (Colcabamba) prehispánico habría sido lo que hoy son los distritos de Quichuas (Kichwas), Colcabamba, Andaymarca, Surcubamba, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble.

cuencia de la rebelión de Túpac Amaru II, los corregimientos fueron suprimidos en 1784 y fueron reemplazados por las "intendencias", que se dividían en "partidos", estos en "doctrinas" o "parroquias", que a su vez subdividían en "anexos". De esta manera, la intendencia de Huancavelica quedó compuesta por cuatro partidos: El Cercado, Castrovirreyna, Angaráes y Tayacaja.

Tadeo Haenke (1901 [1795]), naturalista que participó en una expedición científica, habría realizado sus anotaciones para la *Descripción de Perú* entre los años 1790–1795, informó que la intendencia de Huamanga tuvo 50 doctrinas, 1 ciudad, 7 partidos, 134 pueblos, con 111,559 habitantes entre los que hubo 75,284 indios y 5,387 españoles. La intendencia de Huancavelica tuvo 22 doctrinas, 1 ciudad, 4 partidos, 86 pueblos, 30,917 habitantes entre los que hubo 23,917 indios y 2,341 españoles.

Como podrá notarse, entre Huamanga y Huancavelica, la diferencia demográfica indígena y española fue grande. Pero igualmente lo fue la supremacía demográfica indígena. Otra comparación de dos partidos proyecta que Huanta tenía 30 pueblos con 27,334 habitantes entre los cuales hubo 1,998 indios, 219 españoles y 10,080 mestizos. En Tayacaja hubo 5 doctrinas con 22 pueblos con 13,161 habitantes entre los cuales hubo 9,020 indios, 1,394 españoles y 2,796 mestizos (Haenke, 1901 [1795]). Resulta deducible que la población en el ámbito de Colcabamba debió ser unos 2,000 o 2,500 habitantes entre indios, españoles y mestizos.

Jaime Urrutia presentó un informe de tributarios en Huamanga de Noble David Cook y se encuentra que Tayacaja, en 1570, fue un repartimiento encomendado a Isabel Astete. En 1570 había una población total de 4,660, de los cuales 799 eran tributarios, 236 viejos, 987 muchachos y 2,638 mujeres. En 1610 había una población total de 2,255, de los cuales 396 eran tributarios, 169 viejos, 510 muchachos y 1,180 mujeres (Urrutia, 2014).

Como se podrá notar, la tendencia fue hacia la disminución de la población y de los tributarios en Tayacaja. Urrutia (2014) propuso tres razones que explican esa tendencia: el enfrentamiento entre la administración y los encomenderos, que a los últimos les llevó a ocultar a los tributarios que debió acrecentarse al imponerse la *mita* de las minas de Huancavelica; los curacas escondían a la población en edad de tributar o estos huían al momento de las visitas de tasación; y; la pugna de las etnias nativas con sus encomenderos y hasta con sus propios curacas les enseñó a litigar "legalmente" obligando a visitas y revisitas, tasas y retasas a lo largo de la época colonial. En suma, la disminución de la población tributaria fue diferente a la disminución de la población total.

Después las cifras empezarán a incrementarse paulatinamente, al punto que al año 1790, en la intendencia de Huancavelica existían 8,300 tributarios, de los cuales 1,617 fueron de Tayacaja, 3,250 de Angaráes, 2,401 de Castrovirreyna y 1,032 del Cercado (Povea, 2012).

Tayacaja tuvo mayor presencia de españoles (1,394 según Haenke) que los otros partidos, incluido Huanta a la cual estuvo adscrita inicialmente. Obviamente, el predominio de las haciendas en aquellos tiempos fue absoluto.

Durante el periodo de la dominación colonial, en esta zona, tuvo origen y se fue consolidando el sistema de haciendas basado en la explotación servil del indígena mediante diversas modalidades como el reparto de tierras en áreas circundantes a las villas

y reducciones, mediante la compra a españoles, a la corona, a las comunidades, pero esencialmente mediante la usurpación de las tierras a los antiguos *ayllus*. Desde entonces ya se estaban construyendo las diferencias entre los *mistis* e indios, entre patrones y siervos, contexto en el cual el dominio de los hacendados fue total, al punto que podían disponer de las vidas de los indígenas. En todo ese periodo hubo una convivencia conflictiva entre hacienda y comunidad, siendo esta tolerada por ser reserva de mano de obra para las épocas en que su demanda acrecentaba. En cambio, los ***asiendarunas***, los indígenas de hacienda, dependían completamente de la hacienda para su subsistencia.

Después de la independencia, las intendencias, los partidos y las doctrinas (o parroquias) fueron convertidos en departamentos, provincias y distritos. El departamento de Huancavelica fue creado por José de San Martín el 26 de abril de 1822. Luego perdió esa categoría por tener escasa población. Bolívar ordenó que todo el ámbito de Huancavelica pasara a jurisdicción de Ayacucho. El 28 de abril de 1839, Agustín Gamarra restableció la categoría de departamento.

Colcabamba, con Simón Bolívar, adquirió la categoría de distrito el 24 de enero de 1825[9]. Con relación al reconocimiento de la provincia de Tayacaja, el 21 de junio de 1825, por Decreto Supremo, el Gobierno convocó a elecciones para elegir representantes al Congreso General del Perú a instalarse el 10 de febrero de 1826, estableciendo un representante por cada provincia de Ayacucho (Huamanga, Anco, Huanta, Cangallo, Lucanas, Parinacochas, Andahuaylas, Huancavelica, Angaráes, Castrovirreyna y Tayacaja) (Oviedo, 1861). Por esta razón Tayacaja considera al 21 de junio como fecha de su creación.

Por su parte Tayacaja, que conformaba la península rodeada por el río Mantaro, fue desmembrada al reconocerle como provincia a Churcampa el 4 de enero de 1984 y la constituyen 11 distritos. A su vez, Colcabamba como distrito ha perdido en 2014 y 2015 las dos terceras partes de su territorio con las creaciones de los distritos de Andaymarca (14.11.2014) y Quichuas (02.12.2014). Tocas y Ocoro aspiran a su distritalización, por tanto, el territorio del distrito seguirá reduciéndose.

Actualmente, el distrito y la provincia son considerados como capitales energéticas de Perú, porque en su territorio fueron construidos la represa de Tablachaka (del río Mantaro), el Complejo Hidroeléctrico del Mantaro, la segunda represa del río Mantaro y la Central Hidroeléctrica Cerro del Águila.

Hasta después de la reforma agraria impuesta por el gobierno militar encabezado por Juan Velasco Alvarado (1968–1975), la comunidad y la villa de Colcabamba (capital distrital) estuvo rodeada en forma total por haciendas tradicionales que, desde tiempos de la colonia, ejercían formas de explotación servil de los ***asiendarunas***. Pero, la penetración del capital comercial, la proletarización parcial de un sector de los campesinos, la presión demográfica sobre el recurso tierra, la aplicación de la reforma agraria, los movimientos campesinos de reivindicación de la tierra, entre otros, hicieron posible el derrumbe de este sistema de haciendas.

A la fecha, los campesinos del total de las exhaciendas en el distrito de Colcabamba y en la provincia de Tayacaja optaron por su conversión en comunidades campesinas,

9 El 8 de junio de 1946, la capital distrital de Colcabamba fue elevada a la categoría de Villa.

en cada una de ellas hay escuelas primarias, en algunas hay colegios secundarios, otras tienen establecimientos de salud, la mayoría tiene acceso a la electrificación y otros servicios básicos; los comuneros pueden "vender" y "heredar" sus tierras y sus casas, solo algunos terrenos son de carácter colectivo; la mayoría de la juventud ha abandonado el campo y se ha ubicado en la capital distrital, provincial, en las ciudades de Huancayo y Lima, otra parte ha emigrado hacia diferentes puntos de la selva; sin embargo, los emigrantes mantienen vínculos con sus lugares de origen, regresan para la siembra, cosecha y para sus fiestas (Taipe, 1993).

En un porcentaje elevado de la población del distrito y la provincia sigue vigente el llamado "mundo andino" como una realidad cultural diferenciada, con su propia lengua (el *kichwa*), cosmovisión, ética y valores. Sin embargo, la aceptación como realidad diferenciada no significa que esta exista de manera aislada del contexto global ni que continua incólume; al contrario, su vitalidad radica en su capacidad de cambio.

La cultura actual en Colcabamba y Tayacaja es producto de la interacción diacrónica y sincrónica de "lo andino" y "lo occidental", cuyo resultado es una nueva configuración "híbrida" y se trata de una sociedad con una cultura que es diferente de la que los españoles hallaron, pero que tampoco es occidental totalmente; estas siguen siendo andinas aun cuando adoptaron, apropiaron, recrearon y reinterpretaron en su "interioridad", un conjunto de elementos materiales, tecnológicos e ideológicos tomados del exterior; al mismo tiempo son partícipes, en condiciones subalternas, de la economía de mercado, del avance de la tecnología y del proceso de mundialización de la cultura.

2. La semántica de la expresión "sanqu"

Sanqu tiene diferentes formas de denominación según se trate de la época o del lugar en que se lo usó. En mis indagaciones hallé el registro de *çanco, sancos, sango, sangu, sanqu, sanccu, sancca, sankhu, sankhu puqhi, sankhuchaña, sanqu, yahuar sanco, sanco* y *zancu*.

Como se puede observar en el cuadro 3, *Sanqu* (en sus diferentes formas) hizo referencia al alcaide, pregonero y verdugo; a un poblado *inqa*; antes y ahora es topónimo de una provincia, de una ciudad, de un distrito y una parcialidad; y, por último, fue un alimento ritual del *Inti Raymi* y *Quya Raymi* (*Situa*).

El dibujo 303 (804) del *Primer nveva Coronica i bven Gobierno* de Gvaman Poma[10] lleva el rótulo "Alcaides, Pregonero, Verdvgo, mayo zanco / en este rreyno". En él aparece un viejo, uno de los alcaldes, pregoneros o verdugos de este reino. El personaje cumple tareas administrativas en el contexto del dominio colonial. Tenía algunos privilegios, "se la han de pagar los culpados un maravedí y no pase más". Podía vender algunos productos agrícolas a los españoles e indios, al cura, al corregidor y al encomendero. Jan Szeminski (2016) sugirió que dichos cargos podían ser hereditarios y que los "Zancu" pudieron haber sido un sub grupo de los Mayu Inqa I.

Zancu fue un pueblo ubicado hacia el norte de Qusqu. El Inca Garcilaso de la Vega (1976a [1609]) narró que, por orden de Manco Cápac (*Manqu Qhapaq*), se formó un poblado hacia el norte de la ciudad de Qusqu con el nombre de "*Zancu*". Jan Szeminski

10 Ver http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/818/es/text/?open=id3089573.

(2016) sospechó que pudo haber existido al lado de Qusqu dos grupos con el mismo nombre, Mayo Inqa I y Mayo Inqa II, el primero tal vez haya tenido acceso a altos cargos del gobierno, mas no los Mayo Inqa II. Por último, Guaman Poma escribió de los pueblos de los "sancos" pero no los localizó geográficamente.

Cuadro 3: Sanqu, forma, significado, sinónimo y fuente.

RAÍZ	FORMA	SIGNIFICADO	SINÓNIMO	FUENTE
Sanku	Zanco	Alcaide, pregonero, verdugo.		Guaman Poma, 1980
Sanku o Shanku	Zancu	Poblado inka.		Garcilaso, 1976
	Zanco Uanca	Ciudad [Huancasancos].		Guaman Poma, 1980
	Huancasancos	Provincia ayacuchana.		Guaman Poma, 1980
	Sancos	Distrito en Lucanas.		Guaman Poma, 1980
	Sancos	Parcialidad en Colcabamba.		Guaman Poma, 1980
Sanku o Shanku	Çanco	"Massa de mayz cozida en agua hirviendo".		González Holguín, 1608
		"Pan de mayz".		González Holguín, 1608
	Sankhu puqhi	Mazamorra de maíz o de quinua muy espesa.		Bertonio, 1612/2011
	Sanccu	Masamorra espesa de maíz o quinua, Q. y Ay.)	Sancca	Paz Soldán, 1877
	Sancos	Comida inka.		Guaman Poma, 1980
	Sankhu	Alimento inka preparado con harina de maíz.		AMLQ, 2005
		Espeso, denso.	Pipu, khaka, thaka	AMLQ, 2005
	Sangu	Alimento de maíz morocho (Huánuco).	Sanqu, sango	Weber y otros, 1998
	Zancu	Comida festiva.		Garcilaso, 1976
Sanku o Shanku	Sankhuchaña	Mazamorra espesa con sangre de carnero.		Bertonio, 1612/2011
	Zancu con sangre	Alimento purificador.		Garcilaso, 1976
	Yahuar sanco	Sanco con sangre de carnero.		Guaman Poma, 1980
		Sanco con sangre de carnero.		Molina, 1574/1943

Antes y ahora es topónimo de una provincia, de una ciudad, de un distrito, una parcialidad y muchas otras localidades. Guaman Poma (1980b [1615]) incluyó a "Zanco Uanca" en un listado de las primeras ciudades, villas, aldeas, parcialidades de este nuevo reino; obviamente, "Zanco Uanca" son los Huancasancos actuales (Szeminski, 2016). Por su parte, Antonio de Alcedo (1789) registró un pueblo "*Zancos*" en la provincia y corregimiento de Vilcas Huamán.

Paz Soldan (1877) describió que los topónimos con "*sanco*" refieren a distritos, pueblos, aldeas, estancias, haciendas y chacras ubicadas en los departamentos de Aya-

cucho, Qusqu, Apurimac, La Libertad, Puno, Lima, Piura y Ancash. A lo anterior hay que sumar la provincia actual de Huancasancos (Ayacucho) y la parcialidad *Sanqu* en Colcabamba (Tayacaja, Huancavelica) (cuadro 4).

Cuadro 4: Los topónimos Sanco.

TOPÓNIMO	DESCRIPCIÓN	DEPARTAMENTO	PROVINCIA	DISTRITO
Sancca	Pueblo	Cuzco	Acomayo	Rondocan
Sanco	Aldea	Apurimac	Cotabambas	Tambobamba
Sanco	Estancia	Apurimac	Cotabambas	Tambobamba
Sancco	Aldea	Cuzco	Anta	Anta
Sancco	Estancia	Cuzco	Anta	Anta
Sanccollo	Estancia	Puno	Azángaro	Chupa
Sancco	Hacienda	Ayacucho	Lucanas	Puquio
Sancobamba	Estancia	La Libertad	Huamachuco	Huamacchuco
Sancobamba	Hacienda	La Libertad	Huamachuco	Huamacchuco
Sancomarca	Hacienda	Cuzco	Anta	Limatambo
Sancon	Chacra	Lima	Canta	Lampian
Sancopampa	Chacra	Cuzco	Anta	Anta
Sancopica	Chacra	Ayacucho	Lucanas	Sancos
Sancor	Aldea	Piura	Piura	[Morropón]
Sancos	Distrito	Ayacucho	Cangallo	Sancos
Sancos	Pueblo	Ayacucho	Cangallo	Sancos
Sancos	Distrito	Ayacucho	Lucanas	Sancos
Sancos	Pueblo	Ayacucho	Lucanas	Sancos
Sancu	Chacra	Ancash	Huaras	Independencia
Adicionalmente:				
Huancasancos	Provincia	Ayacucho	Huancasancos	---
Sanku	Parcialidad	Huancavelica	Tayacaja	Colcabamba

¿Qué indican los topónimos? ¿será memoria de antiguos desplazamientos de poblaciones? Si en Huancavelica y Tayacaja hay una sola parcialidad llamada *Sanqu* ¿De dónde vinieron? La tabla anterior sugiere que podrían proceder de alguna etnia ubicada en territorio ayacuchano o cusqueño. En todo caso tengamos presente que el territorio ayacuchano (desde Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica) fue de dominio chanka, mientras que Qusqu fue de dominio *inqa*.

Sobre el *sanqu* como alimento ritual del *Inti* y *Quya Raymi* (*Situa*) son abundantes los registros de los usos prehispánicos y contemporáneos. Los diccionarios de los siglos XVI y XVII presentan las siguientes descripciones.

Fray Domingo de Santo Thomas anotó los siguientes significados:

> *Çancoyasca*. Cosa espesa, como massa.
>
> *Çancoyani*. Hazer algo espeso.
>
> *Çancosapa*. Cosa espesa.
>
> *Çancoyachin*. Espesar alguna cosa como massa (1560a: 115).

Fray Diego González Holguín registró que Çanco es:

> Massa de mayz cozida en agua hirviendo, y
> Pan de mayz (1952 [1608]: 376).

El Padre Ludovico Bertonio anotó que en aymara:

> *Sankhu puqhi*. [es] Mazamorra de maíz o de quinua muy espesa, y
> *Sankhuchaña*. [es] Mazamorra espesa con sangre de carneros (2011[1612]: 215).

Dos diccionarios contemporáneos la describen así:

> *Sankhu*. […] Alimento inka, preparado con harina de maíz y otros cereales previamente tostados, cocido con poca agua y algo grasa. En las ceremonias se empleaba como alimento sagrado; tal el caso, por ejemplo, en el Inti Raymi, donde era alimento principal. || Adj. Espeso, denso. SINÓN: pipu, khaka, thaka.[11]
>
> *Sangu* /sanqu/ [sango] […] Wansa jarata ancashäta agaycä sanguta ruranäpaj. Estoy moliendo el maíz morocho que tosté para hacer sango […].[12]

Hasta aquí resulta interesante que el *sanqu* fue una masa espesa cocida en agua, fue un pan de maíz, una mazamorra espesa de maíz o quinua, podía ser sin y con sangre de "carnero" y humana. Además, se trataba de un alimento principal y sagrado en el *Inti Raymi* y en el ritual de purificación denominado *Situa* realizado en *Quya Raymi Killa* (décimo mes *inqa*).

Si consideramos que la referencia del P. Ludovico Bertonio es al mundo aymara (mazamorra de maíz o quinua), entonces pareciera que entre los kichwas el maíz habría sido el ingrediente principal del *sanqu*, de allí la importancia del origen mítico de este cereal, que se trataba de la hija del astro que estableció una relación amorosa con un pastor y que, por la hostilidad del padre a esta relación, decidieron huir, pero el Sol convirtió a su hija en mazorca con cabellera rubia (Itier, 2007); o se trata de las lágrimas de alegría del Sol que rio tanto al ver que un *runa* se tropezó en el camino, estas lágrimas al caer en la tierra se convirtieron en los primeros granos de maíz (Taipe, 1986).

Antonio de la Calancha narró que Pachakamaq al principio creo al hombre y a la mujer. Cuando el primero murió, el Sol hizo parir un hijo a la mujer. Pachakamaq indignado de que al Sol le dieran adoración y naciese un hijo en desprecio suyo, tomó al nacido semidios y lo mató despedazándolo. Para evitar que se quejaran por hambre "sembró los dientes del difunto i nacio el maíz, semilla que se asemeja a los dientes: sembró las costillas i guesos, nacieron las yucas, raiz que redondea tiene proporción en lo largo i blanco con gruesos i las demás frutas desta tierra que son raizes […]" (Calancha, 1639: 412–413).

L. Millones (2016) refirió a ciertos relatos registrados por Efraín Morote, cuando el zorro fue conducido por el cóndor al cielo a participar de un banquete celestial de todas las aves, pero se embriagó y fue abandonado por el cóndor. Cuando iba descendiendo,

11 *Diccionario quechua–español–quechua* de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, GRC, Cusco, 2005: 542.

12 *Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés* de Weber, Cayco y otros, Serie Lingüística Peruana N° 48, Instituto Lingüístico de Verano, Lima, 1998: 475.

insultó a un loro y éste cortó la cuerda y el zorro cayó, reventó y esparció por la tierra las semillas que comió, así aparecieron el maíz, la cebada, la papa, olluco, quinua, cañihua y otros. Este mismo relato fue acopiado y analizado por H. Tomoeda (1982 y 2013) y F. y M. Coluccio (1985).

Por último, *Ayar Manqu* (o *Manqu Qhapaq*) aparece relacionado también al origen del maíz (Pease, 2015). Al poblar *Qusqu*, "Mango Capac y su compañera, con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de *maíz*, la cual semilla de *maíz* dicen haber sacado de la cueva, a la cual cueva nombró este señor Mango Capac Pacarictambo, que dice casa del producimiento […]" (Betanzos, 2004 [1551]: 60).

Como se podrá notar hay una afinidad entre el Sol y el origen del maíz (porque inclusive el cóndor es uránico, es ave solar; y el *Inqa* es *Intip churin*, hijo del Sol). Y el *sanqu* elaborado con harina de maíz fue precisamente, en el *Inti Raymi*, el alimento sagrado principal. El Inca Garcilaso de la Vega informó que el *Inti Raymi* era celebrado en junio, pasado el solsticio. Celebraban al Sol "por tenerle y adorarle por sumo, Solo y universal Dios, que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra" (1976b [1609]: 46); y, porque era el padre de "Manco Cápac" y "Coya Mama Ocllo Huaco" y de todos los *inqas*.

Ayunaban tres noches. La noche antes de la fiesta disponían de los "carneros" y "corderos", comida y bebida que ofrecían al Sol. Las criadas del Sol hacían aquella noche gran cantidad:

> de una masa de maíz que llaman *zancu* hacían panecillos redondos del tamaño de una manzana común, y es de advertir que estos indios no comían nunca su trigo amasado y hecho pan sino en esta fiesta y en otra que llamaban *Citua* [Situa], y no comían este pan a toda la comida, sino dos o tres bocados al principio; que su comida ordinaria, en lugar de pan, es la zara tostada o cocida en grano (Garcilaso de la Vega, 1976b [1609]: 48).

Para la demás gente común, otro grupo de mujeres amasaban el pan y guisaban la comida. Pero el pan, aunque sea para la comunidad, era hecho con harina elaborada por doncellas, porque se trataba de un alimento sagrado[13].

Los inqas adoraban al Sol en la plaza "Huacaipata" (*Waqaypata*) y los *kurakas* venidos de todo el *Tawantinsuyu* lo hacían en la plaza "Cusipata" (*Kusipata*). Brindaban bebidas, sacrificaban ganado natural y hacían prácticas de oráculo para saber si tendrían un año venidero feliz o infeliz. "Toda la carne de aquel sacrificio asaban en público en las dos plazas, y la repartían por todos los que se habían hallado en la fiesta […] Y a los unos y otros se la daban con el pan llamado *zancu*; y éste era el primer plato de su gran fiesta y banquete solemne" (Garcilaso de la Vega, 1976b [1609]: 52).

13 Joan de Santa Cruz Pachacuti (1968 [1613]) describió que hubo cuatro tipos de *akllas*: *yuraq aklla* para *Ticcicapacviracochanpachayachachi*. Al respecto, una relación anónima (1879) dijo que las *akllas* fueron consagradas al Sol y se las denominaba "*intip chinan*" o "*punchaopa chinan*" (criadas o siervas del Sol o de la luz del día) pero nunca "*intip huarmin* o *punchaopa huarmin*" (mujeres del Sol). Santa Cruz Pachacuti, describió también a las *uayruk aklla*: "para sus doncellas" (tomadas como mujeres secundarias del *inqa*); las *paqu aklla*: para las mujeres de los apucuracas [*apu kurakas*]; y, las *yana aklla*: para los indios comunes.

En el décimo mes *inqa* llamado *Quya Raymi Killa*, se realizaban las fiestas de la luna y de la *quya*, la fecha habría correspondido al equinoccio de primavera, se realizaba el *Situa* que consistió en un ritual de purificación para expulsar las enfermedades de Qusqu. El consumo del *sanqu* era central en este ritual. Guaman Poma (1988a [1615]), Cristóbal de Molina (1943 [1574]), Garcilaso de la Vega (1976b [1609]) y Bernabé Cobo (1893 [1653]) coincidieron en que estas fiestas y rituales eran practicadas durante el mes de septiembre o décimo mes del calendario *inqa*.

En todo caso se trató de una época en la que se expiaba, purificaba y limpiaba todos los males ("enfermedades, penas y trabajos que puedan padecer") de la ciudad y de cada uno de los hogares. Los cronistas anotaron que correspondía al mes en que iniciaban las lluvias, por tanto, era época de roturación de la tierra para la siembra; pero que al mismo tiempo las lluvias venían trayendo algunas enfermedades.

Por la razón anterior, hacían salir de la ciudad de Qusqu a todos los forasteros, a las personas con defectos físicos e inclusive a los perros para evitar que aúllen. Realizaban ayunos y abstinencias. Según Garcilaso de la Vega (1976b [1609]), hacían dos tipos de *sanqu*, uno con sangre de niños entre 5 y 10 años, obtenida por desangre de la junta de las cejas y encima de la nariz; y, otro *sanqu* sin sangre. Con el primero, los sometidos a ayunos, se pasaban el cuerpo, como limpiándose para echar a las enfermedades; untaban los umbrales de las puertas de las casas, del templo del Sol, de la casa de las criadas del Sol y el templo de *Wanakawri*.

Bernabé Cobo, Cristóbal de Molina y Guaman Poma anotaron que a sus ídolos (del Sol, "Hacedor", Trueno, "Huanacauri" y "Coropuna") "las calentaban [sobaban] con el *sanco* dicho". Otro tanto hacían con las momias de sus muertos. Además, como describieron Cobo y Molina hacían lo mismo con los lugares donde guardaban las comidas y los vestidos y que luego llevaban este *sanqu* a las fuentes y las echaban en ellas diciendo que no entrasen las enfermedades en sus hogares.

Guaman Poma y Cristóbal de Molina hablaron de "*yahuar sanco*" (*yawar sanqu*), *sanqu* con sangre de los animales sacrificados que era consumido "[…] prometiendo no ser jamás (malos) en cosa alguna, ni murmurar del Hacedor, ni del Sol, ni del Trueno; ni ser traidor a su Señor el Inca principal, so pena de que aquello fuese para su condenación y trabajo" (Molina, 1943 [1574]: 37). Así, separaban el *yawar sanqu* para los ausentes y los enfermos que guardaban cama, porque sería desdichado sino alcanzaba a recibirlo. Después de todos los rituales, al salir el Sol, desayunaban otro *sanqu* amasado sin sangre.

Obvio que las prácticas anteriores fueron consideradas por los catequizadores españoles como grandes idolatrías que debían ser reprimidas. Pablo José de Arriaga (1621) escribió que los aborígenes utilizaban en sus sacrificios "Parpa, o Sancu [que] es un bollo que hacen de maíz molido" (1621: 27). Recomendó que se les debe:

> […] A seles de decir públicamente que cada vno a de decir el oficio que tiene de Hechizero (si lo es) y las Huacas, y Malquis, que an adorado, y las Conopas, y dioses Penates, que tienen en sus casas y las ofrendas de Mullu, Paria, Llacsa, Carva, Muqui, Ato, Huahua, Sebo, Coca, Sancu, y las demás (1621: 95).

Señaló que los indios hacían sacrificios de llamas, cuyes, chicha, mullu, paria, llaqsa, *sanqu*, *kuka* y sebo quemado adorando a sus *wakas, qunupas, wankas, chichik,* el sol,

la luna, estrellas, las siete cabrillas (*unquy*) y las tres marías, los *mallkis, haris* y *paqarinas*. Por último, propuso un edicto que prohibía a los indios tener mullu, paria, llaqsa, ni hacer *sanqu* ni *tiqti*, ni "*asto*", no guardará maíz "huantay" o "ayrigua o misazara o callauzara", y al transgresor le serían dados cien azotes, rapado el cabello y se procedería con él como contra el relapso en la idolatría.

La represión a las "prácticas idolátricas" se valió también del confesionario, para el cual Juan Pérez Bocanegra elaboró un *Ritual formulario, e institución de Curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*, que G. Taylor hizo la transcripción de la traducción *kichwa*, cuya utilidad "era permitir a los curas de indios poco familiares con las lenguas nativas confesar feligreses que aún no dominaban el castellano" (2007: 9), estableciendo una lista de las prácticas idolátricas, heréticas o supersticiosas que los indios eran susceptibles de cometer. Las interrogantes referidas al *sanqu* son:

> ¿Calientas [sobas] a los *huacas* o a otros hombres, aplicándoles *sanco* preparado con sangre? ¿Les ofreces comida o sacrificios de animales? (2007: 86).
>
> Después de haber sembrado, cuando aparecen los choclos y se ha amontonado la mies, al llevarla al depósito, ¿sueles adorar al maíz, sahumándolo con *sanco*, dándole de comer y rezando: "¡Que no se me acabe [el maíz] al ir sacándolo!" [sic] (2007: 98).
>
> Cuando terminas de tejer tu ropa, ¿la sahúmas y untas con *sanco*, creyendo que así no te provocará ninguna enfermedad y que no envejecerá? (2007: 101).
>
> ¿Cuántas veces has velado hasta el amanecer realizando ceremonias dedicadas a tu casa y *calentando* sus puertas con *sanco*? (2007: 104).
>
> Cuando llevas tu maíz o cualquier variedad de granos a tus trojes (*collca*) y granero (*taqi*), ¿sueles sahumarlos y hacerlos untar con sebo y *sanco* preparado con sangre para que no se agusanen y no se acaben? (2007: 107).
>
> ¿Colocas sebo o *sanco* preparado con sangre cerca de los cestos de coca, de ají o de camarones o cualquier otro producto que pones en la plaza para vender, creyendo de esta manera se aumentarán tus ganancias y los venderás más fácilmente? (2007: 108).

En suma, *sanqu* tiene cuatro connotaciones, primero, fue el nombre de un funcionario indígena que Guaman Poma la describe como alcaide, pregonero y verdugo; segundo, es el nombre de un poblado *inqa* (tal vez un subgrupo de los *Mayu Inqa*); tercero, es topónimo de diversas localidades, estancias, haciendas y chacras; y, cuarto, fue un alimento ritual del *Inti Raymi* y *Situa* con fines expiatorios, purificatorios y de limpieza de enfermedades y desgracias a la ciudad de Qusqu y los hogares familiares y al mismo tiempo era para que duren más las comidas y las ropas y como un amuleto que permitía la venta rápida de ciertos productos y la obtención de mayores ganancias.

De todo lo dicho se puede arribar a una primera conclusión que con la expresión *sanqu* en Colcabamba se estaría refiriendo a los *runas* consumidores de harina, por tanto, tiene relación con la ocupación principal de productores agrícolas. Pero, no hay gran

diferencia entre la producción agrícola entre *Sanqu* y *Maras*, aunque el primero tiene un paraje denominado Loma, que está en las faldas de la montaña "Waychaw" (fotografía 2), que tiene una producción especializada en cebada y lentejas.

Sin embargo, el comunero *kichwa* Teodosio Cconovilca Montes, del barrio *Paqchapata*, comentó que:

> *Sanqu* hace referencia a los "derrotados", a los que les hicieron *sanqu* en el sentido de "removerlo", "revolotearlo". En una pelea, el que gana hace *sanqu* al "derrotado".
>
> *Sanqu* es la parte que da hacia "Waychaw" en la comunidad campesina *kichwa* actual donde se asentaron los *ayllus chankas*. Desde el asentamiento de los *maras mitmaqkuna* hacia la parte de "Qallwas" y las familias chankas asentadas hacia "Waychaw" viene el conflicto entre los *Maras* y los *Sanqu*.

De lo expuesto, se puede arribar a una segunda conclusión que *Sanqu* es una metáfora que refiere al derrotado y revoloteado, en este caso, se trataría de los *chankas* derrotados. Sin embargo, esta referencia del "derrotado" tiene sus propias dificultades, ya que aparte de la acepción de *Maras*, de un *inqañan* que pasa de Churcampa hacia Pampas por las alturas de Colcabamba y un "camino real" que transversaliza de Quichuas hacia Andaymarca, no hay evidencias arqueológicas de la presencia *inqa* en Colcabamba.

3. La semántica de la expresión "maras"

He encontrado diversos registros relacionado con la raíz *mara*: *Maras Tuqu, Maras Ayllu, Maras, maras rumi, máraj, maraq, maray, maran, maraykiru, maraywasa y mara* (aymara). Como se puede apreciar en el cuadro 5, *maras* hace referencia a una *paqarina*, a un linaje (*ayllu*), a una primera honda civilizadora y un servidor de Manqu Qhapaq; es piedra blanda para labrar; es hormiga grande; y es topónimo de algunas localidades y algunas montañas.

Maras es un distrito y una comunidad en Urubamba; es una parcialidad y un barrio en Colcabamba; y, es un cerro de piedra. Sobre lo último, Jiménez de la Espada (1965 [1881–1887]) dijo que San Luis de Paute (Ecuador) está cercado por la cordillera los Andes, el cerro que está hacia el este se llama Maras, que quiere decir "cerro de piedra".

Como lo visualiza el cuadro 6, los vocablos correspondientes a batán, molar, espalda voluminosa y golondrina no se corresponden con exactitud en quechua QIIC del dialecto ayacuchano y cusqueño:

En su forma "Máraj" significa "todavía, veamos, mejor, aún más, hacia eso; indicador de dirección" (Riva Agüero, 1966). Por el área de estudio, "Máraj" no es utilizado; en su lugar es común la expresión "*maraq*" con los que se pueden formar otros vocablos como "*kaykamaraq*" (hasta aquí), "*amaraq*" (todavía, aún no, espera), "*imaraq*" (qué será), "*warmaraq*" (es aún niño), etc.

En aymara:

- *Mara* es "año".
- *Mara* es "edad".
- Según Paz Soldan (1877), maras (en *kichwa*) es corrupción de "*mara*" (Aymara).



Fotografía 2: La montaña Waychaw en Colcabamba, en cuya cumbre hay una cruz de la parcialidad Sanqu y al mismo tiempo es morada del wamani (Néstor Taipe, 2018).



Fotografía 3: Montaña Qallwas en Colcabamba, en cuya cima hay una cruz de Maras, al mismo tiempo es morada del wamani (Néstor Taipe, 2018).

Cuadro 5: Maras, raíz, forma, significado y fuentes.

RAÍZ	FORMA	SIGNIFICADO	FUENTE
Maras	Maras Tuqu	Paqarina.	Varios cronistas
Maras	Maras Ayllu	Linaje.	Santo Thomas, 1560a y 1560b; Sarmiento de Gamboa, 1572/1965; Cobo, 1893
	Maras	Primera honda civilizadora.	Porras, 1999
	Maras	Uno de los hombres salidos para el servicio de Mango Ynga.	Santo Thomas, 1569b
Maras	Maras	Un distrito (Urubamba, Cusco).	Paz Soldan, 1877
		Una comunidad (distrito de Maras).	Paz Soldan, 1877
		Una parcialidad (en Colcabamba, Tayacaja).	---
		Un barrio (en la comunidad de Colcabamba, Tayacaja).	---
Maras	Maras	Cerro de piedra.	Jiménez, 1881-1887/1965
	Maras rumi	Piedras blandas de labrar.	Anónimo, 1603
Maras	Maras	Hormigas grandes.	Anónimo, 1603
	Mara ssisi	Hormigas grandes.	González Holguín, 1608
Maras	Máraj	Todavía, veamos, mejor, aún más, hacia eso; indicador de dirección.	Riva Agüero, 1966
	Marac	“Veamos todavía esso mejor o mas aun”	González Holguín, 1608
Maras	Maray	Piedra para moler, la de abajo, callacha, y la de arriba tunay.	Anónimo, 1603
	Maray quiro	Muela de la boca.	Anónimo, 1603
	Maray wasa	Espalda voluminosa.	Anónimo, 1603
	Maran	La piedra donde se muele algo.	Santo Thomas, 1560a
	Mara	Año (Aymara).	P. Ludovico Bertonio, 1612
	Mara	Edad (Aymara).	P. Ludovico Bertonio, 1612
	Maras	Corrupción de mara un año.	Paz Soldan, 1877

Cuadro 6: Maray en QIIC ayacuchano y cusqueño.

	IIC del dialecto ayacuchano	QIIC del dialecto cusqueño
Batán	Maray	Maran
Molar	Maray kiru	Maran kiru
Espalda voluminosa	Maray wasa	Maran wasa
Golondrina	Wayanakuy	Maraj (Maraq)

Sobre el *ayllu maras* y su *paqarina*, Domingo de Santo Thomas escribió en 1560:

> Llamase (yngas) todo los que proceden y son de aquellos primeros, que se llamo (Mango Ynga) y este linaje, tiene entre ellos otros particulares nombres y linajes: que el principal se llama (capac ayllo) otros (ygñaca pañaca ayllo) otro (cuzco pañaca ayllo) y assi otros muchos. Ay así mismo en el Cuzco otros dos linajes principales, llamado el vno (maras ayllo) que se tomo y procedio de vn nombre llamado (Maras toco) y otro llamado (Xutic ayllo) que se tomo de otro nombre principal llamado (Xutic toco) los quales ambos se llamaron por sobrenombre (toco) que quiere decir ventana, porque creen los indios del Cuzco que ellos dos salieron de dos cueuas que están en el pueblo de (Pacaritambo) donde dizen que salio el dicho (Mango Ynga) para cuyo servicio dicen que salieron los dichos dos indios, Donde paresce, los dos indios dichos tomaron sobrenombre (toco) de la cueua donde salieron, y sus descendiente, y los de (Mango Ynga) lo tomaron dellos (1560b: 57).

Como podrá notarse Santo Thomas habló de "Mango Ynga" y su linaje *Qhapaq ayllu*, de *maras ayllu* y *sutiq ayllu* que provinieron de los *Maras tuqu* y *Sutiq Tuqu*. Los linajes *maras* y *sutiq* ya estaban en Qusqu y que salieron de los *tuqus* para el servicio de "Mango Ynga". Pero, el fraile no habló de los ocho hermanos Ayar como sí lo hizo Juan de Betanzos (2004 [1551]); en contraste, Cieza de León (1880 [1553]) refirió de seis hermanos, mencionando los últimos una cueva única cercana a Pacaritambo. Las diversas versiones posteriores parecen ser una conjunción de ambas tradiciones. Cieza de León narró que de "Pacarec Tampu" salieron tres hombres y tres mujeres: Ayar Uchu, Ayar Cachi Asauca y Ayar Manco, junto a Mama Huaco, Mama Cora y Mama Rahua. Como se puede notar omitió a un varón y una mujer. Marcos Jiménez de la Espada comentó que Miguel Cabello Valboa, Fernando de Montesinos y Garcilaso nombran a cuatro hombres y cuatro mujeres. Parece que Cieza junta en "Ayar Cachi–Sauca" a "Ayar Cachi" y "Ayar Sauca".

Jan Szeminski (2016) anotó que la versión aceptada por los representantes de la aristocracia cusqueña data de 1572 por las informaciones del virrey Toledo y escrita por Sarmiento de Gamboa (1965 [1572]), repetida por Cabello Valboa (1951 [1586]) y por Murúa (1613). Además, Szeminski indicó que estos cronistas quizá tuvieron una fuente escrita común. El nombre de Ayar Manqu fue cambiado por Manqu Qhapaq. *Maras T'uqu* y *Sutiq T'uqu* se convirtieron definitivamente en *paqarinas* de la gente que había salido junto con los Ayar y los había hacia el valle de Qusqu.

Pedro Sarmiento de Gamboa, en su *History of the Incas*, habló de un cerro llamado "Pacaritambo", donde está "Tambotoco" en el que hay tres ventanas:

> [...] los Incas Ccapac se originaron de esta manera. Seis leguas S.S.W. de Cuzco por el camino que hicieron los incas, hay un lugar llamado Paccari–tampu, que significa "la casa de producción" en el que hay un cerro llamado Tampu–tocco, que significa "la casa de las ventanas". Es cierto que en este cerro hay tres ventanas, una llamada "Maras–tocco", la otra "Sutic–tocco", mientras que la que está en el medio, entre estas dos, se conocía como "Ccapac–tocco", que significa "ventana rica" porque dicen que estaba adornada con oro y otros tesoros. De la ventana llamada "Maras–tocco" salió, sin paternidad, una tribu de indios llamada Maras. Todavía hay algunos de ellos en Cuzco. Del "Sutic–tocco" llegaron indios llamados Tampus, que se asentaron alrededor del mismo cerro, y también hay hombres de este linaje que aún se encuentran

> en Cuzco. Desde la ventana principal de "Ccapac–tocco", llegaron cuatro hombres y cuatro mujeres, llamados hermanos. Estos no conocían padre ni madre, más allá de la historia que contaron que fueron creados y salieron de dicha ventana por orden de Ticci Viracocha […].
>
> Los nombres de los ocho hermanos fueron los siguientes: el mayor de los hombres, y el que tenía más autoridad se llamaba MANCO CCAPAC, el segundo AYAR AUCA, el tercer AYAR CACHI, el cuarto AYAR UCHU. De las mujeres, la mayor se llamaba MAMA OCCLO, la segunda MAMA HUACO, la tercera MAMA IPACURA o, como dicen otros, MAMA CURA, la cuarta MAMA RAUA (1907: 44–45).

Maras fue un linaje, una primera honda civilizadora y un servidor de Manqu Qhapaq. Después de salir de las ventanas del Tamputuqu, los ocho hermanos Ayar movilizaron a la gente de la comarca en busca de tierras fértiles y someter por guerra a quienes no los recibiesen por señores. Movieron a diez ayllus: "Chauin Cuzco Ayllo, del linaje de Ayar Cache"; "Arayraca Ayllo Cuzco–callan, […] del linaje de Ayar Uchu"; "Tarpuntav Ayllo"; "Guacaytaqui Ayllo"; "Sanoc Ayllo" (cinco ayllus del Hanan Qusqu). "Sutic–toco Ayllo" (generación que salió de la ventana Sutic–toco); "Maras Ayllo" (que dicen salieron de la ventana Maras–toco); "Cuycusa Ayllo"; "Masca Ayllo"; y "Oro Ayllo".

En el trayecto a Qusqu nació "Cinchi Roca"; se deshicieron de Ayar Cache (guerrero diestro con la honda) dejándolo encerrado en el Capac–Toco. Los otros hermanos acordaron que Manqu Qhapaq sería cabeza de todos, Ayar Ucho quedase convertido en piedra como huaca (*waka*) para su religión; Ayar Auca, desde donde le mandasen, fuese a tomar posesión de la tierra donde hubiesen de poblar, así quedó convertido en piedra.

Tomando esta crónica como referencia, resulta interesante las diferencias y semejanzas. Como podrá notarse, ya no aparece la referencia de Fray Domingo de Santo Thomas (1569b) sobre los hombres "Marastoco" y "Sutictoco" que habrían salido para el servicio de "Mango Ynga". Se mantiene la presencia de las cuevas "Maras–toco" y "Sutic–Toco" pero se añade un "Capaq–Toco".

Juan de Betanzos (2004 [1551]) y Bernabé Cobo (1893 [1653]) narraron el mismo mito con los ocho hermanos, pero no hablaron de "Maras–toco", "Sutic–toco" ni "Capac–toco"; pero sí lo hizo Santa Cruz Pachacuti (1968 [1613]).

Pedro Sarmiento de Gamboa (1965 [1572]) y Miguel Cabello Valboa (1951 [1586]) coincidieron en sus registros de los cuatro varones y cuatro mujeres y que "no se les conoció ni padre ni madre" o que "salieron al mundo sin padre". Guaman Poma (1980a [1615]) describió que Manqu Qhapaq, del linaje de los Amarus, no tuvo padre conocido, por eso dijeron que era hijo del Sol, y que Mama Waqu fue su madre y luego fue su mujer. Sin embargo, Jean Szeminski anotó: "la crónica contiene datos sobre una multitud de padres (…): Sol y Luna en *hanan pacha*, Wana Kawri y Paqari Tampu en *ukhu pacha*, Amaru y Mama Waqu en ukhu *pacha* del Quzqu mismo" (2016: 106).

Por su parte, Santa Cruz Pachacuti (1968 [1613]) reconvirtió el mito y anotó que el padre de "Apomancocapacynca" y sus siete hermanos era "Apotampoy" (*Wanakawri*) y su madre "Pachamamaachi" (la mismísima Tierra – *Pachamama*).

Otros mitos relatan que fueron creados en el Altiplano por Wiracocha [Wiraqucha] y los trajo por las cavernas de la tierra hasta salir por el Paqaritampu (Bernabé Cobo, 1892 [1653]); o que fueron creados por el Sol y recibieron instrucción para fundar

Qusqu, adoctrinar y hacer el bien con la gente (Garcilaso de la Vega, 1976a [1609]).

Según Guaman Poma, Qusqu habría sido fundado primero por los Wari Wira Qucha Runa, luego Tuqay Qhapaq y Pinaw Qhapaq serían los segundos fundadores. Guaman Poma escribió de una secuencia de cinco personas llamados Tuqay Qhapaq y Pinaw Qhapaq, los segundos reinaron "entre Xacsa Uana hasta Quiqui Xana incluyendo a los Chilques, Acos, Maras y quizás Cauina y Uaroc. Murió en la guerra contra Zinchi Ruqa Inga, perdió parte de sus tierras" (Szeminski, 2016: 86), los Tuqay Qhapaq y Pinaw Qhapaq IV, perdieron "Maras conquistado por Lluqi Yupanki Inqa" (Szeminski, 2016). Entonces, tenemos que Manqu Qhapaq Inga no fue el primer fundador de Qusqu ni tampoco el primer *Inqa* (Szeminski, 2016). Además, estuvieron los Sahuasiray, los Antasayacas, los Guallas, los Alcavisas, los Copalimaytas, los Culumchimas, los Lares y los Poques (Guaman Poma 1988a [1615] y Sarmiento de Gamboa, 1965 [1572]).

Joan de Santa Cruz Pachacuti describió que al vencer Manqu Qhapaq a los Pinaw Qhapaq y Tuqaw Qhapaq destruyó también sus ídolos, deshaciendo la casa edificaron canterías a manera de tres ventanas que significaban la casa de sus padres. El primero fue Tampu Tuqu, el segundo Maras Tuqu y el tercero Sutiq Tuqu. El dibujo que presentó Santa Cruz Pachacuti consiste en un círculo en medio de un cuadrado bordeado por un prisma en cada lado hay un círculo, todo encerrado por tres cuadrados, figura que (el Tampu Tuqu) tiene a los costados dos árboles que simbolizan a su padre y madre Apu Tampu y Pacha Mama Achi. En los extremos inferiores hay dos figuras con triple cuadrado que representan a Maras Tuqu y Sutiq Tuqu:

> Maras Tuqu simbolizó el linaje de la madre de Manqu Qhapaq Inqa en el Quzqu. Sutiq Tuqu simbolizó el de la abuela paterna, esposa de Manqu Qhapaq Inqa nuevo en el Quzqu (Szeminski, 2016: 264).

Según Riva Agüero (1966), los "Maras" fueron la vanguardia de inmigrantes y que se habrían asentado hacia el norte de Qusqu. Bernabé Cobo, al referir a los adoratorios y guacas existentes en el camino de Chinchaysuyu, describió que de Qusqu salían cuatro caminos reales. El que se dirige a Chinchaysuyu salía del barrio *Carmenga*. El noveno *ceque* de este camino se llamaba Cápac, y tenía doce *guacas*. "La quinta [*waka*] se decía Vicaribi; era una sepultura bien labrada, que estaba en *Piccho*, que fue de un señor principal así llamado, del *ayllo* de *Maras*" (Cobo, 1893 [1653]: 20–21).

Paz Soldan (1877) afirmó que maras es corrupción de *mara* que en aymara significa año, inclusive de la palabra *kichwa maray* dice que es un vocativo de *mara*. En contraposición, Riva Agüero (1966) criticó a Latchman y otros por considerar que los *maras* han de ser aymaras, porque la palabra *mara* no tiene significado en *kichwa* y propone se les llame máraj (como a su paralelo, *sútej*), que en *kichwa* significa *todavía, veamos, mejor, aún más, hacia eso* y que sería un sugerente "indicador de dirección, tanteo y mejoría, como rumbo a inmigrantes".

El aymara fue un idioma de gran arraigo ***preinqa*** en los Andes, aunque después fue subordinado al *kichwa* o lengua general. Hice un comparativo de muchas palabras del *kichwa* del área estudiada con el aymara, estableciendo que hay muchos términos comunes actualmente utilizados[14]. Sin embargo, *mara* (año) difiere mucho de *wata* del *kichwa* cusqueño y Ayacucho–huancavelicano. Por tanto, la asociación *mara* y *maras* no

resulta muy apropiada.

Maraq (*wayanakuy*) tiene un significado específico de golondrina. *Amaraq* es "todavía no, aún no". *Imaraq* es "qué todavía, qué evento, qué suceso". Creo que más que a *maraq* (golondrina), el "*maraj*" de Riva Agüero se aproxima a "*amaraq*" e "*imaraq*". Aun así, el tema continúa irresuelto.

"Maras" y "maras sisi" es una y hormiga grande. El jesuita Anónimo (1603), en el ya citado libro *Arte dé la lengva general del Perv, llamada quichua*, escribió: "Maras hormigas grandes. Maras rumi, piedras blandas de labrar". La hormiga más grande que hay por la selva de Qusqu es el "perro negro" conocido también como *isula* (*Paraponera clavata*) y en las zonas templadas es el *kuki* (*Atta sexdens fuscata S. Hymenoptera: Formicidae*) ¿A cuál de ellas refirió el Jesuita?

Existe dos referencias de *maras* que significan piedra. Cerro de piedra. Piedras blandas de labrar. Jiménez de la Espada (1965 [1881–1887]) describió al pueblo San Luis de Paute (en Cuenca, Ecuador), cuyo asiento ocupa un llano entre tres cerros muy altos, sin vegetación, con un río y un arroyo. Es tierra que produce maíz y papas, es un pueblo con unos doscientos indios cuyas lenguas son el "canar" [*kañari*] y la general del *inqa* [el *kichwa*]. Los cerros que cercan a este pueblo es parte de la cordillera de los Andes y el que está hacia el este se llama Maras que quiere decir "cerro de piedra". De otro lado, el jesuita Anónimo (1603) dio por significado de "maras rumi" como "piedra blanda de labrar". ¿Será el sillar blanco como el de Arequipa o el sillar amarillo como el de Huancavelica? ¿Refiere quizá a la piedra calcárea llamada *kankas rumi*? En Colcabamba, la iglesia está construida con esta última roca.

Con relación a los topónimos hemos encontrado que solo hay cuatro denominaciones coincidentes con "maras", dos en Qusqu y dos en Huancavelica. En cambio, si se considera "mara" como raíz (Paz Soldan, 1877) encontramos 55 topónimos a los que debemos añadir dos en Huancavelica. Estos topónimos refieren a localidades (distritos, villa, aldea, pueblo, parcialidad y barrio), haciendas, chacras, estancias, río, puerto y mina de plata (ver anexo 2).

Sobre los topónimos *Maras*, como anotó Riva Agüero (1966), es el recuerdo que se conserva por la localidad que perdura su nombre. Ya en plena época colonial, *Maras* fue descrito como un "Pueblo de la Provincia y Corregimiento de Urubamba en el Perú […]" (Alcedo, 1788: 71). Después la encontramos como un:

> Distrito de la provincia Urubamba, Qosqo [*Qusqu*]. Importante desde tiempos inmemoriales, por sus minas de sal yodada; la sal es obtenida mediante el represamiento de agua en pequeños pozos. Históricamente está ligado a la leyenda de los hermanos Ayar, a Ayar Kachi (AMLQ, 2005: 865).

En Colcabamba existe *Maras* como una parcialidad y un barrio. Si se considera la coincidencia de los sustantivos propios "*Maras*" en Qusqu y Huancavelica, se podría deducir que los *maras* en Colcabamba debieron provenir de Qusqu.

---

14 *Wiru, aycha, mut'iña, mut'i, chuchoka, wayna, chhalla, sallqa, pisqa, tunka, llulla, qurpa, kanka, pisaqa, urqu, urpi, urpu, maxma, wislla, patapata, chiwchi, qullqa, piwra, punqu, panti, pirqa, phujru, qantuta, chijchi, marqa*, etcétera, son vocablos que aparecen en los diccionarios aymara y *kichwa*.

Lo anterior me conduce a la inevitable interrogante ¿hubo presencia *inqa* en Colcabamba? De ser afirmativa la respuesta, la parcialidad *Maras* de Colcabamba habría servido de asentamiento para los *mitmaqkuna* cusqueños[15]. Hasta ahora hay rastros de dos *inqañan* en Colcabamba: El que pasa por "***Iskalira** Qasa*" que conectaba a Vilcas, Huanta–Azángaro, Churcampa, valle de Pampas, Acostambo, Sapallanga y Xauxa. En su mayor parte, este camino fue destruido por la construcción de la carretera que va por la altura con dirección a Cobriza (sin embargo, con mayor propiedad podría tratarse de un *wariñan* antes que un *inqañan*). El segundo camino es el que transversaliza al camino mencionado, es un "camino real" (como dicen los *runas* de la parte alta de Colcabamba) que viene de Quichuas (*Kichwas*), ***Iskalira** Qasa*, Pichqa Pukyu, Colcabamba, Chacas [*Chaqas*]… con dirección hacia la ceja de selva, aunque también podría tratarse de otro *wariñan*, puesto que como escribió John Murra (2014), hubiera sido difícil para los *inqas* construir en solo un siglo la red vial que ligaba toda la expansión del dominio cusqueño, sino que, como lo demostró Jhon Hyslop, gran parte del *Qhapaq ñan* ya existía antes de la presencia *inqa*.

En fin, aparte de las denominaciones de *inqañan* y *Maras* no hay otras evidencias de la presencia *inqa* por este pueblo. En el futuro los arqueólogos nos dirán la pertinencia étnica de los antiguos habitantes asentados en Colcabamba.

Entrevisté a un *runa kichwa*, persona mayor y perteneciente a una familia antigua del barrio *Maras* en Colcabamba y respondió:

> Mi abuela Olimpia dijo que en *Kichki Rumi*, por dónde ahora queda la casa de Lorenza Campos, aquella vez era monte todo ese lugar, hubo un gran *maray* [batán], piedra en la que toda la gente molía sus granos. Mucho después hicieron un molino de piedra en Ingenio, un poco más arriba de *Paqchapata*.

Al argumento anterior se suma el registro de un *kaninakuy* (insulto ritual) que antaño se practicaba la noche del 23 de junio, en el cual la gente de *Sanqu* decían a los de *Maras*:

> ¿*Qamtachu, qamkunatachu nisurankichik maray llaqwakuna*?
> [¿A ti, a ustedes les dijeron lamedores de batán?].

Como hice notar, en la entrevista anterior y en el contenido del *kaninakuy* hay un nexo directo de "*maras*" con "*maray*".

En suma, *Maras* fue un linaje que salió de Marastoco (*Marastuqu*) en *Qusqu*, luego es el nombre de un distrito y una comunidad en la provincia de Urubamba con producción de sal, por lo que estaría relacionada con la tradición de Ayar Cachi (*Ayar Kachi*). El sector *Maras* de Colcabamba podría ser el espacio en el que se asentó un grupo de *mitmaqkuna* cusqueños para controlar a los *chankas* asentados en *Sanqu*. El nombre *Maras* de la parcialidad de Colcabamba pudo también provenir de la existencia de un gran *maray* ubicado en el barrio *Maras*, quizá este hecho habría sido a su vez el origen del

15 *Mitima* o *mitmaq* se derivó del verbo *mitmaq* "dispersar" (Valcárcel citado por Murra, 1987). Los *mimaqkuna* son colonos extraídos de sus comunidades étnicas (Murra, 2014). *Mitmaq* o *mitimaes*, según M. Rostworowski (2014), son personas enviadas a un lugar extraño a cumplir una tarea estatal.

sobrenombre de *maray llaqwakuna* (lamedores de batán).[16] Además se tiene que *maras* es el nombre de un cerro, de una piedra blanda, de una hormiga grande y es indicador de dirección.

Sanqu como los "derrotados" tiene sentido solo si los *maras* fueron *mitmaqkuna*[17]. De lo contrario cae dicho significado y persistiría la condición de productores y consumidores de cereales o harina de cereales.

4. Las implicaciones socioculturales de la división en mitades

Cada mitad del pueblo de Colcabamba tiene un anexo ubicado hacia la parte sur: "Kuypan" [¿*Qullpan*?] (el actual San Cristóbal) y "Chinchikata" [¿*Chinchiqata*?] (la actual Independencia). Estos anexos tienen acceso al último piso ecológico del maíz, lo demás es predominante de tierras altas (puna o *sallqa*) en consecuencia tienen preeminencia de cultivos de tubérculos andinos y pastoreo de ovinos, pocos vacunos y algunos camélidos. En contraste, los barrios están ubicados en la parte media y baja del territorio comunal, por tanto, hay más especialización hacia los cultivos de maíz, frijol y calabaza. En *Kichkapata* abundan las tunas silvestres.

Debido a las altas montañas que circundan a Colcabamba, sucede que cuando sale el sol por las cumbres de la montaña "Waychaw"[18] en *Sanqu*, quienes reciben primero los rayos solares son los habitantes de *Maras*. Contrariamente, cuando llega el ocaso y el sol se oculta por las cumbres de la montaña "Qallwas"[19], primero pierden la luz solar los de *Maras* y paulatinamente las sombras avanzan hacia *Sanqu* hasta que se pierden los rayos solares y cubre la oscuridad al pueblo; entonces se encienden las luces artificiales y, desde el cielo, las estrellas iluminan, permitiendo ubicar con facilidad las diversas constelaciones.

Cada mitad está organizada en cuatro barrios. Al sector *Sanqu* pertenecen *Aqukuchu* (Rincón arenoso), *Tinyaq* (El que toca tinya), *Ankapa Upyanan* (Donde beben los halcones) y *Kichkapata* (Precipicio espinoso). Al sector *Maras* (fotografía 3) pertenecen *Paqchapata* (Paraje de las cataratas), *Maras* (Asentamiento de los *maras mitmaqkuna* o Lugar de los batanes), *Qullqaqasa* (Abra del granero) y ***Platirumuqu*** (Morro de los Plateros).

Las mitades *Sanqu* y *Maras* tenían cada uno un río. El río Colcabamba, con fines de uso agrícola, estuvo dividido artificialmente en *Paqchapata*, pero un aluvión de 1995 hizo que desaparecieran los ríos *Sanqu* y *Maras* y el agua recuperó su antiguo y único cause. Pero en términos generales la división oeste es la más rica en recursos hídricos,

---

16 *Maras* es una mitad o parcialidad ubicada hacia el occidente de Colcabamba. Dentro de esta mitad hay un barrio con el mismo nombre de *Maras*.

17 En el Colcabamba hay *runas* con apellido "*Mitma*" que podría ser huella lejana de población que vino en condición de *mitmaq*. Víctor Espinoza, del barrio Maras, afirmó que hay apellidos ***preinqas*** y ***postinqas***. Entre los primeros menciona a los Qaqaykuchu, Kamasqa, Pirqa, Ñawinqupa, Qoriñawpa, Parqu, Waman; entre los segundos menciona a los Chulupanki, Qispi, Vilcatoma (*Willkapuma*), Qarwapuma, Vilcas (*Willkas*), Cconovilca (*Qunuwillka*), Wayllani, Yawri, Waranqa e Inga (*Inqa*).

18 *Waychaw* (*Agriornis*) es el nombre de un ave pequeña de las punas.

19 "*Qallwas*" es un arbusto andino de hojas anchas que crecen en la cima y laderas de la montaña del mismo nombre.

a lo mejor por eso mismo, por "Kichki Rumi" (en el barrio *Maras*) y entre *Paqchapata* y San Cristóbal funcionaron algunos molinos de piedra (*¿Maray*, *Maras*?). También los reservorios de agua potable están ubicados en *Maras*. En cambio, el campo santo está en el lado de *Sanqu*; cada anexo tiene su propio cementerio. El local comunal está en *Maras*. El estadio está en *Sanqu*.

Hasta donde recuerdo, en *Sanqu*, en la cima de la montaña "Waychaw" hay restos arqueológicos de construcciones circulares probablemente chankas (pueblo de cumbres), actualmente están bastante destruidos porque se hicieron campos de cultivos en dichos lugares. Por la parte de *Antaraqay* había muchos entierros prehispánicos, parte de los hallazgos estaban en las colecciones privadas de algunos colcabambinos. Por los bajíos de *Kichkapata* había entierros prehispánicos, denominados por los lugareños como "***hintilkuna***" (los gentiles).

Por las partes altas de *Maras* hay también restos de pueblos de cumbres. En el mismo *Kichkirumi*, cuando hacían los cimientos de algunas casas encontraban cerámica prehispánica (*¿wari, chanka, inqa*?). Por *Qullqaqasa*, en el paraje denominado *Usnupata*, recuerdo que encontraron cementerios íntegros de pobladores antiguos, fueron saqueados por los profesores de las escuelas y colegios y algunos "curiosos" del pueblo.

En cambio, cuando construyeron la iglesia, el contorno se convirtió en el primer cementerio del pueblo de Colcabamba, fue impuesto por los españoles, porque antes los cementerios estaban debajo de las rocas, en las cuevas, hasta debajo de algunos muros naturales. La piedra (el *kankas*, piedra calcárea o volcánica) con la que se construyó la iglesia fue extraída de *Quchapatan* (por eso habría quedado los dos hoyos grandes cerca del cementerio. Allí filtró el agua del río y hubo dos pequeñas lagunas donde aprendieron a nadar muchos varones de las generaciones anteriores) (las fotografías 4 y 5 proyectan las vistas panorámicas de Colcabamba).

La existencia de las dos mitades se manifestaba en una serie de competencias y juegos rituales, en determinados trabajos comunales, en habilidades de danzantes, en fortaleza física y habilidades de construcciones discursivas. Algunos de estos desaparecieron y otros aún persisten.

Entre las competencias del pasado está la limpieza y arreglo de los caminos, el juego ritual en el día de comadres y compadres, las competencias de semana santa que consistían en el *qiru sayachiy*, *qiru wantuy* y jugaban con *kapkalus*, y en la noche de San Juan practicaban el *kaninakuy*.

4.1. La competencia en la limpieza y arreglo de caminos

La división en mitades se manifestaba en las competencias (*llallinakuy* o *atipanakuy*) de limpieza y arreglo de caminos practicado el 24 de junio. Recuerdo que cuando había todavía los **varayuqkuna** comunales, el anexo y cada barrio del sector *Sanqu*, desde diversos puntos como *Runku Qasa*, Cóndor Moqo (*Kuntur Muqu*), *Aqukuchu* y *Tinyaq*, bajaban limpiando los caminos en dirección de la plaza y otro grupo subía desde *Kichkapata* también hacia el mismo punto. En cada esquina las mujeres preparaban "locro de zapallo" en inmensos peroles para los comuneros que participaban en la faena comunal.


Fotografía 4: Panorama de Colcabamba (Néstor Taipe, 2018).


Fotografía 5: Vista aérea de Colcabamba (Néstor Taipe, 2012).

El anexo y cada barrio del sector *Maras* hacían lo mismo. Desde diversos puntos como ***Iskalira Qasa***, *Wallpari* e *Ichu Pata*; *Paqchapata* y *Pasu Urqu*, bajaban limpiando los caminos en dirección de la plaza y otros grupos subían desde la parte más bajas de *Qullqaqasa* y ***Platirumuqu*** con dirección del mismo punto. En cada grupo, los varones trabajaban al ritmo de la *tinya* y el *pinkullu*. El alcalde y los tenderos daban diversas colaboraciones para los comuneros que hacían la faena comunal.

4.2. El juego ritual en el día de comadres y compadres

En época del *pukllay* (ahora conocido como los "carnavales"), en el día de "compadres y comadres", los comuneros y sus esposas de *Sanqu* y *Maras* practicaban un juego ritual en el frontis de la iglesia. A la señal del ***varayuq*** de mayor jerarquía, los *runas* (hombres y mujeres) se tiraban entre las piernas con *purun aylumpu* (baya silvestre). Ante otra señal de la autoridad comunal se detenía la confrontación. Luego empezaban a bailar al ritmo de la *tinya* y el *pinkullu* y compartían chicha y aguardiente. La comida de esta temporada era el ***kulis yanu*** (puchero).

El *pukllay* (juego) aún se realiza durante el *hatun puquy*. *Puquy* tiene diversas acepciones: "Pocoypacha" (*Puquypacha*): Primavera; "Poconi" (*Puquni*): Madurar lo fermentado, engordar; "Poconi" (*Puquni*): "Ynuernar" [Invernar]; "Pocconi" (*Puquni*): Madurar frutas o sembríos; "Pocochini" (*Puquchini*): Madurar algo o fermentar; "Pocoymita, Paramita" (*Puquymita*, *Paramita*): Invierno; "Pocosca" (*Puqusqa*): Maduro; "Poqoy", "Poccoy" (*Puquy*): Fermentar, madurar, levadura. "Poccoy, o poccoypacha, o poccoymitta" (*Puquy*, o *puquypacha*, o *puquymita*): El tiempo en que llueve. "Hatun poccoy" (*Hatun puquy*): Año de muchas aguas y de muchos frutos; "Huchuy poccoy" (*Huchuy puquy*): Año de pocas aguas y de pocos frutos"[20].

Como podrá notarse, el *puquy* está relacionado con la estación, con épocas de lluvia, con épocas de maduración; pero también con procesos de fermentación (como cuando la chicha de jora "madura"). Sin embargo, el *puquy* está asimismo relacionado con acumulación de energía en cada uno de los *runas* (hombres y mujeres). El *pukllay* arrojándose *aylumpus* en los miembros inferiores (que causa gran dolor y ocasiona hematomas) constituyó un acto simbólico de liberación de la energía que se acumuló hasta llegar al *puquypacha*. Este *pukllay* sería homólogo del *warakanakuy* o *siqullu* ritual por el cual se golpean los jóvenes con una *waraka* (honda) o con una ***sumba*** (tronador) entre las pantorrillas y que es practicado entre algunos pueblos de Vilcas Huamán. En esta época los cultivos diversos empiezan a madurar, los campos ofrecen a los *runas* frutas silvestres como las tunas y guindas, verduras como la mostaza (*yuyu*) y el amaranto (*ataqu*); por su parte, las crianzas viven en abundancia porque hay bastante forraje. Entonces el *pukllay* se constituye también en ritual para recibir con alegría la llegada de los alimentos de origen vegetal que la *Mamapacha* otorga a los *runas*.

---

20 Ver Anónimo (1586), AMLQ (2005), Religiosos Franciscanos Misioneros (1905), Torres Rubio (¿1700?), Santo Thomas (1560) y González Holguín (1952 [1608]).

4.3. Competencias en Semana Santa

a. Qiru sayachiy [hacer parar al tronco del árbol]

Los ***varayuqkuna*** de *Sanqu*, acompañados por hombres y mujeres de su sector, hacían parar palos (*qirus*) revestidos de flores *wiqlla*, lo hacían desde de la puerta de la iglesia hasta el pino ubicado en el frontis; después, proseguían hacia *Sanqu*. Igual hacían los ***varayuqkuna*** de *Maras* dirigiendo los *qirus* hacia su sector. Ambos bandos tenían la *tinya* y el *pinkullu* o el *pitu* y un *tambor*, chicha, aguardiente y, para comer, puchero.

Los *runas* de *Sanqu* no podían cruzar la fila de *qirus* de *Maras*; igual, los de *Maras* no podían cruzar la fila de *qirus* de *Sanqu*.

Dos bandos de *runas* cuidaban su territorio; si de un bando intentaba cruzar al otro lado, iniciaban los silbidos, griteríos e insultos; y, si cruzaban, eran devueltos a su sector a látigos y golpes.

b. Kapkalu [Bola de piedra cubierta con cera]

El Viernes Santo antes de la desclavación de Cristo, en el interior de la iglesia, se apagaban todas las luces de las velas; para esto, los de *Sanqu* y *Maras* hacían sus *kapkalus*: una piedra pequeña redonda (del tamaño del fruto del níspero) amarrada a un cordel y forrada por encima con varias capas de cera caliente hasta formar una bola dura. Al apagarse la luz en la iglesia, los *maras* y *sanqus* se atacaban con *kapkalus*.

Los resultados era que las personas terminaban con los ojos amoratados, las cabezas hinchadas y algunos ensangrentados. En ambos bandos había la alegría, comentaban: “Le di con el *kapkalu* a ese *maras*”, “Reventé mi *kapkalu* en la cabeza de ese *sanqu*”.

Además del juego realizado en el interior de la iglesia, cuando acompañaban a la procesión del Viernes de Dolores, los hombres y mujeres iban dándose de *kapkalasus*. Claro que algunas personas iban con gorros, sombreros y hasta con cascos para protegerse la cabeza.

Sarmiento de Gamboa narró que “Cuentan que Mama Ocllo fue tan feroz que, después de haber matado a uno de los indios Hualla, ella lo cortó, se llevó a cabo el interior, lleva el corazón y los pulmones en su boca, y con una *ayuinto* [*aywintu*], que es una piedra sujeta a una cuerda, en su mano, atacó a los Huallas con resolución diabólica” (1907: 56). Parece que el *aywintu* fue una boleadora. Sin embargo, Bernabé Cobo sostuvo que los *inqas* no utilizaron esta arma, sino que fue introducida en forma de juego por Túpac Yupanki. El *kapkalu* tenía las mismas características del *aywintu* (una sola bola) solo que la piedra estaba cubierta por capas de cera. Además, fue utilizado únicamente con fines rituales. ¿Habrá algún vínculo entre el *aywintu* y el *kapkalu*? No estoy en condiciones de dar solución a la interrogante.

c. Qiru wantuy [trasladar al tronco del árbol]

El Viernes Santo por la noche, luego de la desclavación de Cristo en el interior de la Iglesia, los ***varayuqkuna*** de *Sanqu* y *Maras* escogían el *qiru* más largo y ponían en la línea divisoria cerca del pino. En el sector de *Sanqu* se ubicaban los *runas* de Kuypan (*Qullpan*), Putaqa, Pilcos (*Pilkus*), Tocas (*Tuqas*), Puqyaq, Occoro (*Uquru*), Chuspi y Chachas, entre otros; y en el lugar de *Maras* se encontraban los de Chinchikata, Ichu-

pata, Yawar Pukyu, Carpapata (*Karpapata*), Jabonillo (***Habunillu***), Arwayaku, Chawki, Nogales (***Nugalis***), Chacas (*Chaqas*) y Kapkas.

Los runas de *Sanqu* y *Maras* levantaban entre sus brazos el *qiru* a la altura del pecho; y a una señal iniciaban a empujarlo hacía el otro lado. Cada bando empujaba con griteríos, vivas e insultos. Hacían retroceder a los *sanqus*; luego, estos tomaban fuerza y hacían lo mismo con los *maras*. Había momentos en que los *maras* eran arrimados hasta la esquina de Guillén (donde ahora está ubicado el "Señor de Chiqu Cruz") o los *maras* los hacían retroceder a los *sanqu* hasta el convento o la salida para Tocas (*Tuqas*). Después la gente se agarraba a puñetes y puntapiés, había heridos, ensangrentados, pero estaban alegres y todos se sentían vencedores. Nadie se quejaba ante las autoridades oficiales.

Esta competencia rebasaba la confrontación entre las mitades de la comunidad e involucraba a la mitad distrital, porque participaban los *runas* de los anexos y de las haciendas diversas, entablándose una competencia y afinidades entre los poblados del este y el oeste.

4.4. "Kaninakuy" [Insulto ritual]

En la noche del 23 de junio, algunas familias hacían *watya* de calabaza (asada en horno de piedra). A partir de las nueve de la noche iniciaban a insultarse:

De *Maras* a *Sanqu*:

¿*Qamtachu, qamtachu nisuranki paqpa aqallawan anukakuq*?
[¿A ti, a ti te dijeron destetado solo con chicha de maguey?][21]

De *Sanqu* a *Maras*:

"¿*Qamtachu, qamkunatachu nisurankichik maray llaqwakuna*?"
[¿A ti, a ustedes les dijeron lamedores de batán?].

De Maras a *Sanqu*:

¿*Qamtachu, qamtachu nisuranki ataqullawan anukakuq*?
[¿A ti, a ti te dijeron destetado solo con hojas de amaranto?][22]

De *Sanqu* a *Maras*:

¿*Qamtachu, qamtachu nisuranki pampakunaykipaq mana kaptin takllarikusqa hamunki Sanqu ayapampata*?
[¿A ti, a ti te dijeron que por no tener donde enterrarte, endurecido vienes al cementerio de Sanqu?].

A los *runas* de *Chawki* (ubicada en el sector *Maras*):

¿*Qamtachu, qamtachu nisuranki* ***Santillanpa*** *quru* ***uvihan***?
[¿A ti, a ti te dijeron oveja de oreja cortada de Santillán?].

Desprecios de *Sanqu* a *Maras*:

Buuhrr … maraschakuna, upachakuna.
[Buuhrr… maracitos, tontitos].

---

21 *Paqpa* en español es maguey y su nombre científico es Furcraea andina.
22 *Ataqu* en español es amaranto o bledo y su nombre científico es *Amaranthus dubius*.

Entre las competencias actuales están la bajada y subida de las cruces, el viga *wantuy* y los *atipanakuy* entre los "***galas***" (danzantes de tijeras):

4.5. La competencia en la bajada y subida de las cruces

Otro *atipanakuy* o *llallinakuy* (competencia) entre ambas mitades se realiza, antes y después del 3 de mayo, bajando y subiendo las cruces de las cimas de las montañas "Waychaw" (*Sanqu*) y "Qallwas" (*Maras*) que al mismo tiempo eran consideradas como moradas de los *wamanis*. También es el que toca el *pinkullu* y *tinya* quien marca el ritmo de la subida o la bajada. Son dos cruces enormes para cuyo traslado utilizan el sistema de viga *wantuy*. Antaño, el ritual se cumplía con los *wankaqkuna*[23]. Los *wankaqkuna* que venían de lejos, al llegar a *Wankayqasa* (Abra de la danza) entrenaban y luego continuaban su camino con dirección a Colcabamba. Con la carretera llegaron también choferes y comerciantes wankas, entonces a *Wankayqasa* empezaron a llamarlo "Huancayo–qasa". La mayoría de los jóvenes actuales lo conocen así, solo las personas mayores saben el nombre verdadero de este lugar.

4.6. La competencia en el viga wantuy

El viga *wantuy* en Corpus Christi había desaparecido como desde mediados de los setenta, al parecer por desacuerdos en el cobro de impuestos del municipio por derecho de uso de vía pública. El resurgimiento se debe a las facilidades que dieron a los comuneros otros alcaldes con mayor criterio de gestión cultural.

Por la fecha de Corpus Christi las dos mitades, especialmente de los anexos y barrios de las partes altas de la comunidad, compiten haciendo parar en cada esquina del parque enormes troncos de árboles de eucalipto que fueron traídos en viga *wantuy*. En esta festividad participan los jóvenes comuneros que utilizaban *luqus*, monteras, *makitus*, *yuraq* **sakus** (sacos blancos) y *watanas*, mientras que las mujeres tenían flores en los sombreros; de ahí el apelativo de los colcabambinos como *wayta chukus* y *yuraq* ***sakus***. También eran el *pinkullu* y la *tinya* los que marcaban el ritmo del desplazamiento de los hombres, del corte del árbol, del traslado, el descanso, el ingreso a la plaza, el saludo, la reverencia a la iglesia, y el reto que se hacían los varones en el *kuchuscha* (combate a codazos) que era todo un despliegue de destreza y fortaleza de los varones.

Los palos, previamente adornados por *killis* multicolores, son plantados a manera de un altar en cada esquina de la plaza y cumplen tres funciones, como lugar de "descanso" de la procesión, para las presentaciones de títeres para los niños, y son los puntos en el que los varones practican una confrontación de fuerza y habilidad llamada *kuchuscha*.[24] Recuerdo que, en esta confrontación, al ritmo de rondines, charango o *pinkullu*, cantaban (fotografías 6 y 7).

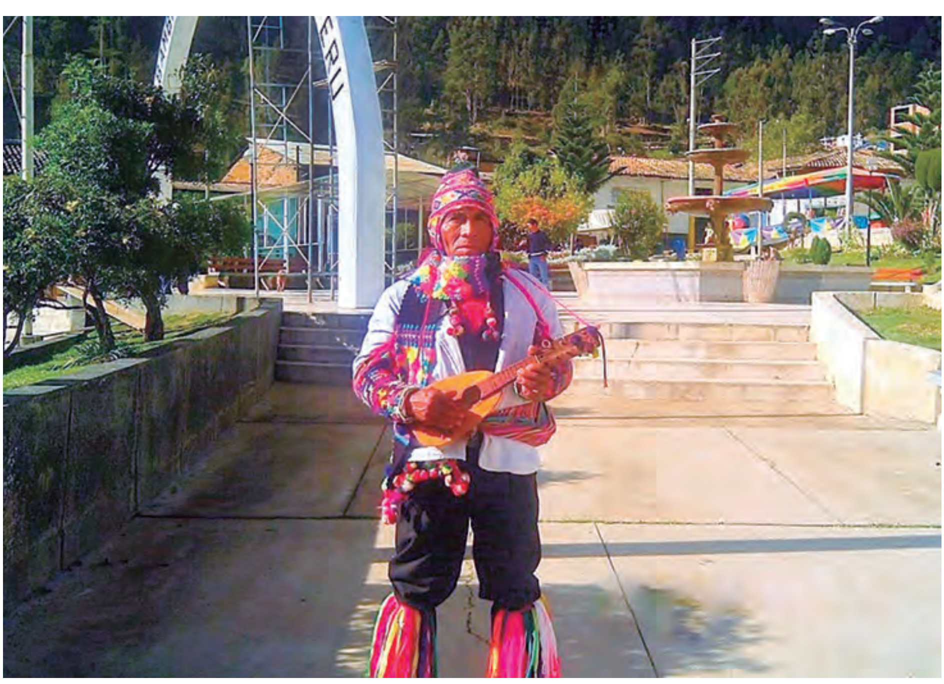
---

23 El *wankaq* (danzante) es parecido al danzante de tijeras, pero no utiliza el acero y danza con *pinkullu* y *tinya*.

24 Entre los chopqas (*chupqakuna*), según la descripción que realizaron Pedro Roel y Marleni Martínez, más que una función ritual como en Colcabamba, los troncos de aliso o eucalipto trasladados tiene como fin "su uso posterior en diversas obras –viviendas, puentes, casas comunales u otros edificios públicos–" (2014: 220). La denominación de viga *wantuy* es general en Huancavelica, en cambio en Ayacucho le llaman *kullu wantuy*. En Chungui, La Mar, el *kullu wantuy* sirve para remover los troncos viejos de los puentes, por tanto, se trata de conseguir troncos grandes y gruesos en el bosque y trasladarlos hasta el río por donde cruza el camino.



Fotografía 6: Yuraq sakus en Corpus Christi en Colcabamba (Jesús Gamarra Ñahuis, 2016).



Fotografía 7: Juan Paihua Vilcatoma [Juan Paywa Willkapuma] luciendo la vestimenta típica del Corpus Christi en Colcabamba (Jesús Gamarra Ñahuis, 2016).

"*Qampichu, ñuqapichu,*	["En ti o en mí,
yawar mayu lluqsimunqa"	saldrá río de sangre"].

Hacían alusión que del perdedor saldría un río de sangre. Antaño venían "guerreros" de Paucará y otros pueblos chopqas (*chupqas*) a retar a los lugareños. Armando Huamán de *Maras* y "Amparo" (Nazario Huertas) de *Kuypan* eran colcabambinos imbatibles en estos desafíos, que los ponía a ambos hombres de costado, parados con las piernas ligeramente abiertas y cada uno, utilizando el codo extremo a la espalda del competidor, dando un giro fuerte de la cintura para arriba, daba tres codazos en la espalda del contrincante, el que cae al suelo era el perdedor. Estos desafíos tienen que ver con las competencias por las muchachas, por tanto, sus protagonistas son los solteros; pero participan igualmente los casados, en consecuencia, es una competencia asociada al prestigio de habilidad y fortaleza de los hombres.

"*Qampichu, ñuqapichu, yawar mayu lluqsimunqa*" hace recordar a los guerreros *inqas*, que según Miguel de Estete, entonaban un cantar "nada gracioso" buscando atemorizar a los adversarios (Rostworowski, 2001).

4.7. La competencia de los "galas" (danzantes de tijeras)

La danza de las tijeras es la competencia que se mantiene con gran persistencia, y su punto más alto es el *atipanakuy* del 2 de enero. Hasta los ochentas del siglo pasado, solo las viudas hacían la fiesta del Niño Jesús. Los ***varayuqkuna*** dejaban al Niño en la puerta de la casa de alguna viuda y esta automáticamente asumía dicha mayordomía.

Se podría pensar que se trataba de una imposición injusta, encargar a una viuda toda una festividad donde hay gastos en ***galas*** (danzantes de tijeras), *china* ***galakuna*** (danzantes femeninos), el ***hirga*** *machu* (viejo con jerga), el violinista y arpista, comida, chicha, aguardiente y coca para los participantes de la fiesta. Sin embargo, esto era una situación aparente, porque bastaba que la viuda llegue portando al Niño a una tienda o a una casa para solicitar ayuda y la conseguía de inmediato, porque la ayuda era por y para el Niño, entonces la viuda solo era una especie de encargada o administradora de ejecutar las colaboraciones que daban al Niño. Ahora hay mayordomías como las de cualquier otra fiesta y ya no son las viudas las responsables de continuar con estas festividades.

El primero de enero la competencia de los ***galas*** es en la puerta de la iglesia[25]. El dos de enero, el *atipanakuy* se realiza junto al pino. Las familias, los vecinos, todos los *maras* apoyan a los ***galas*** de su sector; del mismo modo, todos los *sanqus* apoyan a sus ***galas*** (la fotografía 8 muestra un compartir entre los *runas* de Colcabamba en el barrio *Maras*). Los mayordomos hacen trazar la línea que separa *Sanqu* y *Maras*. En el *atipanakuy*, los ***galas***, las china ***galakuna***, arpista, violinista y los ***hirga*** *machus*, solo pueden bailar en espacio de su sector; si alguno de ellos intenta pasar la línea divisoria, los *machus* los hacen regresar a latigazos[26]. Si pasa la línea es considerado como falta de respeto,

---

25 En Tocas y otros anexos la adoración al Niño Jesús con danzantes de tijeras es el 25 de diciembre; en otro grupo de pueblos es el 6 de enero. Sin embargo, el valle Tocas es emblemático por esta danza que aglutina a las poblaciones de las comunidades circundantes y logra el retorno de los emigrantes radicados en diversas ciudades del país.

26 Actualmente los ***hirga*** *machus* han sido reemplazados por hombres disfrazados de gorilas. El ***hirga*** *machu* te-

ofensa y prepotencia. Los agredidos silban, gritan, protestan, insultan y si los *machus* no pueden hacerse respetar todos los *maras* se abalanzan contra los *sanqus* y viceversa, ocasionándose un enfrentamiento entre los *runas* del oriente contra los del occidente.

Por su parte los danzantes se esfuerzan por bailar mejor que sus oponentes, por hacer las "pruebas" más impactantes: Cargar y comer espinos, comer serpientes o sapos, tragar puñales o la hoja de acero de la tijera, hacen acrobacias, se atraviesan agujas de arriero por diferentes partes del cuerpo, se hacen crucificar, etc.

Los *runas* de las parcialidades mostraban su apoyo a los danzantes con euforia, arrojaban monedas, billetes y hasta prendas de vestir. La costumbre era que objeto caído al suelo le pertenecía al bailarín y su grupo. Entonces hubo una especie de competencia de público a público en mostrar mayor apoyo a sus "***galas***".

Los nombres artísticos de los danzantes van relacionados con el diablo, los seres maléficos o infernales: "Satán", "Qarqaria" (Espíritu del incestuoso), "Runa Mikuq" (Come gente), "Lucifer", "Supay Mayu" (Río del Diablo), "Satán Piki" (Pulga endemoniada), "Condenado", "Wañu Unquy" (Enfermedad de muerte), "Waqris" (Rayos), "Supay Tusuchiq" (Que hace bailar al diablo), "Supay Diabla" (Diablísima), "Supay Venenosa" (Diabla venenosa), Torbellina, "Apanquray" (Tarántula), "Yawar Nina" (Sangre candente), "Supay Demonia", etc. (Taipe, 2016) (fotografía 9). Los mitos dicen que los buenos danzantes tienen pacto con el diablo. El temple de las tijeras y el entrenamiento siguen unos procedimientos rituales rigurosos. Sí desde la perspectiva occidental los ***galas*** son "compactados" con el diablo; desde la perspectiva andina estos son los *pungukuna* (pongos) o *paqukuna* (pacos) de los *wamanis* (Taipe, 1988).

Conclusiones

1. Colcabamba proviene de los vocablos *qullqa* y *pampa*, metafóricamente sería valle productor de maíz, que no hace más que reflejar el carácter maicero de los valles de Colcabamba, Tocas, Pilcos y Cota–Viga Pata. Además, *qullqa* refiere a las Pléyades, a depósitos *inqas* para productos agropecuarios, derivados y otros; es un montón o conjunto; son sótanos con entierros y son depósitos de mineral natural.

2. *Sanqu* fue un alimento ritual *inqa* preparado con harina de maíz, sin y con sangre humana o de animales. Su consumo correspondió a las épocas del *Inti Raymi* y del *Situa*, se utilizaba con fines expiatorios, purificadores y de limpieza de las enfermedades y desgracias a la ciudad de Qusqu y de los hogares. La expresión *Sanqu* también nomina a las parcialidades, pueblos y provincias diversas. En Qusqu ***inqaico*** habría sido un pueblo. Asimismo, habría sido un personaje indígena que participaba de la administración colonial (como alcaide, pregonero y verdugo) obteniendo pequeños beneficios.

3. Según los topónimos identificados, *Sanqu* de Colcabamba podría provenir por influencia *chanka* o cusqueña. De otro lado, podría referir a los *chankas* derrotados

nía en la cabeza un sombrero viejo, su rostro estaba cubierto de una máscara de madera (*kullu uya*), utilizaba en una mano una sonaja y en la otra una ***sumba*** (un tronador), su cuerpo estaba cubierto con una especie de poncho de jerga cuya cintura era anudada por una cuerda.



Fotografía 8: Almuerzo compartido en Maras (Néstor Taipe, 2014).



Fotografía 9: "Supay Demonia" bailando en la plaza de Colcabamba.
Fotografía de Ulises Gutiérrez Llantoy. Blog Anotaciones en la Servilleta: Enero 22 de 2012.

y “revoloteados”, como analogía al *sanqu* removido, que ocupan el sector este de la comunidad; sin embargo, *Sanqu* como los “derrotados” tiene sentido solo si los *maras* fueron *mitmaqkuna* en Colcabamba. De lo contrario, dicho significado cae y persistiría la condición de productores y consumidores de harina de cereales.

4. *Maras* es el nombre de un cerro de piedra, es una piedra blanda y es una hormiga grande. Como “maraj” o “*maraq*” es “todavía, veamos, mejor, aún más, hacia eso, e indicador de dirección”. Fue también un linaje que salió de *Marastuqu* en *Qusqu*. Es el nombre de un distrito y una comunidad en Urubamba relacionada con la tradición de *Ayar Kachi*.

5. La parcialidad *Maras* en Colcabamba devendría de un grupo de maras traídos de Qusqu y asentados al sector oeste de la comunidad de Colcabamba para controlar a los *chankas* asentados en el sector *Sanqu*. Sin embargo, arqueológicamente no está probada la presencia *inqa* en Colcabamba. Surge también la idea de que el nombre *Maras* podría estar asociado a la existencia antigua de un gran batán de piedra (*maray rumi*) en este sector. Tal vez eso esté rememorando el insulto ritual de “*maray llaqwakuna*” (lamedores de batán) a los *runas* del sector oeste.

6. Las competencias sociales y culturales entre las dos mitades obedecen a la lógica dual de la división andina del territorio, son competencias en la limpieza de los caminos, los juegos rituales y el despliegue de fortaleza y destrezas físicas, artísticas y discursivas en el día de comadres y compadres, en la semana santa, en los insultos rituales, en bajar y subir las cruces de los cerros y en las habilidades de los danzantes de tijeras.

7. Cada competencia parece ser la metáfora de las antiguas rivalidades de grupos étnicos diferentes, y actúa como un mecanismo cultural que mantiene cohesionados a los hombres y mujeres de cada mitad y es factor de las construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades de sus sectores, pero que al mismo tiempo son partes de un todo, partes de Colcabamba.

Bibliografía

AMLQ. (2005). *Diccionario quechua–español–quechua*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.

Acosta, J. de (1894 [1590]). *Historia natvral y moral de las indias*. Tomo II. Madrid: Ramón Ángeles Impresor.

Acosta, J. de. (1621). *Extirpacion de la Idolatria de Pirv*. Lima: Geronymo de Contreras Impresor.

Alcedo, A. de. (1786). *Diccionario Geográfico–Histórico de las Indias Occidentales o América*. Tomo I. Madrid: Blas Román.

Alcedo, A. de. (1787). *Diccionario Geográfico–Histórico de las Indias Occidentales o América*. Tomo II. Madrid: Blas Román.

Alcedo, A. de. (1788). *Diccionario Geográfico–Histórico de las Indias Occidentales o América*. Tomo III. Madrid: Blas Román.

Anónimo (Jesuita). (1879 [1550 y 1600]). "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú". En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Publicadas por el Ministerio de Fomento. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, pp. 135–230.

Anónimo. (1603). *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada Quichua, y en la lengua española*. Seville: Clemente Hidalgo.

Anónimo. (1586). *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada Quichua, y en la lengua española*. Los Reyes (i.e. Lima): Antonio Ricardo.

Arguedas, J. M. (2012). "Introducción" a *Dioses y hombres de Huarochirí, Narración quechua recogida por Francisco de Ávila* (*¿1589?*). Lima: IEP, pp. 9–15.

Arriaga, P. I. de. (1621). *Extirpacion de la idolatría en el Pirv*. Lima: Talleres Gráficos de Jerónimo de Contreras.

Bertonio, L. (2011 [1612]). *Transcripción de la lengua aymara*. La Paz: IRPA/ILLA–A.

Betanzos, J. de. (2004 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Séptimo Volumen de la Colección Crónicas y Memorias. Madrid: Ediciones Polifemo.

Cabello Valboa, M. (1951 [1586]). *Miscelánea antártica: Una historia del Perú Antiguo.* Lima: Instituto de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM.

Calancha, A. de la. (1639). *Coronica moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares*. Barcelona: Pedro Lacavallería.

Cieza de León, P. (1922 [1553]). *Del señorío de los Incas*. Madrid: Calpe.

Cieza de León, P. (1880 [1553). *Del señorío de los Incas, Segunda Parte de la Crónica del Perú*. Comentada por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.

Cobo, B. (1893 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo IV. Sociedad de Bibliófilos Andaluces. Sevilla: Imprenta de E. RASCO.

Cobo, B. (1892 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo III. Sociedad de Bibliófilos Andaluces. Sevilla: Imprenta de E. RASCO.

Cobo, B. (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.

Coluccio, F. y M. I. Coluccio. (1985). *Cuentos folklóricos iberoamericanos*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Durán, J. G. (1983). "La refutación de la idolatría incaica en el Sermonario del III Concilio Provincial de Lima (1585). Primera Parte". En *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la PUCA, XX(42), 101–176.

Espinoza, E.; C. León y otros. (2004). *Diccionario bilingüe quechua – castellano, Cusco – Collao y Ayacucho – Chanka*. Abancay: ISPP "La Salle".

Garcilaso de la Vega, I. (1976a [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Tomo I. Aurelio Miró Quesada (editor). Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Garcilaso de la Vega, I. (1976b [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Tomo II. Aurelio Miró Quesada (editor). Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

González Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.

Guaman Poma de Ayala, F. (1988a [1615]). *Nueva coronica y buen gobierno*, T. 1. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Guaman Poma de Ayala, F. (1988b [1615]). *Nueva coronica y buen gobierno*, T. 2. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Gvaman Poma de Aiala, P. (1615). *El primer nveva coronica i bven gobierno*. Disponible en http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.

Haenke, T. (1901 [1795]). *Descripción del Perú*. Lima: "El Lucero".

Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: IFEA, FE–UNMSM, FE–PUCP, IEP.

Jiménez de la Espada, M. (1965 [1881–1897]). *Relaciones geográficas de Indias – Perú*, Tomo 2. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 184. Madrid: Ediciones Atlas.

Laime, T. (2007). *Diccionario bilingüe. Iskay simipi yuyayk'ancha Quechua – Castellano, Castellano – Quechua*, La Paz: s/e.

Millones, L. (2016). "Los Andes en la voz de sus mitos". En *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, Alfredo López Austin y Luis Millones. Lima: Ceques, pp. 171–263.

Molina, C. de (1943 [1574]). "Fábulas y ritos de los incas". En *Las crónicas de los Molinas*, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo IV. Lima: Librería e Imprenta de Miranda.

Murra, J. V. (1987). *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.

Murra, J. V. (2014). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP, IEP.

Oviedo, J. (1861). *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Tomo 1. Lima: Felipe Bailly.

Paz Soldan, M. F. (1877). *Diccionario geográfico y estadístico del Perú*. Lima: Imprenta del Estado.

Pease, F. (2015). *Los incas*. Lima: FE–PUCP.

Porras Barrenechea, R. (1999). *El legado quechua. Indagaciones peruanas*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

Povea Moreno, M. I. (2012). *Retratos de una decadencia. Régimen laboral y sistema de explotación en Huancavelica, 1784–1814*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia Moderna y de América.

Raimondi, A. (1876). *El Perú. Historia de la geografía del Perú*. Libro Primero, Tomo II. Lima: Imprenta del Estado.

Religiosos Franciscanos Misioneros. (1905). *Vocabulario políglota incaico*. Lima: Tipografía del Colegio de Propaganda Fide del Perú.

Riva Agüero, J. de la. (1966). *Obras completas. Estudio de la historia peruana. Las civilizaciones y el imperio incaico*. Tomo V. Lima: PUCP.

Roel, P. y M. Martínez. (2014). *Los chopqas de Huancavelica. Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: MINCUL.

Rostworowski, M. (2001). *Pachacutec*. Obras Completas I. Lima: IEP.

Rostworowski, M. (2014). *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP.

Santa Cruz Pachacuti, J. de (1879 [1613]). *Relacion de antiguedades deste reyno del Peru*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209 (Crónicas Peruanas de Interés In-

dígena). Madrid: Ediciones Atlas, pp. 279–319.
Santo Thomas, D. de. (1560a). *Vocabulario de la lengua general del Perú, llamada Quichua*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua, Impressor de la Magestad Real.
Santo Thomas, D. de (1560b). *Grammatica, o Arte, que ha compuesto de la lengua general de los Indios, del Peru*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua, Impressor de la Magestad Real.
Sarmiento Gamboa, P. de. (1965 [1572]). *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia General llamada Indica)*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 135. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 193–279.
Sarmiento Gamboa, P. de (1907). *History of the Incas*. Cambridge: Printed for the Hakluyt Society.
Szeminski, J. (2016). *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inqap Kawsasqankunamanta*. Lima: El Lector.
Taipe, N. (1986). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma*. Huancayo: CESCA.
Taipe, N. (1988). "Presentación". A *Memorias de Santiago Asapara Gala, Gran Señor de Tayacaja* de Carlos Zúñiga Segura. Lima: Capulí, pp. 4–6.
Taipe, N. (1993). *Movimientos campesinos en Colcabamba*, 1970–1990. Lima: CEAR, Brot für die Welt, Horizonte.
Taipe, N. (2016). "Las resignificaciones del Apóstol Santiago entre la Península Ibérica, Mesoamérica y los Andes". En S*antiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, J. J. García M. (Comp.). Ayacucho: PRES, pp. 329–368.
Taylor, G. (2007). *Amarás a Dios sobre todas las cosas. Los confesionarios quechuas, Siglos XVI–XVII*. Lima: IFEA/Lluvia.
Tomoeda, H. (1982). "Folklore andino y mitología amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino". En *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*. Kyoto: National Museum of Etnology, pp. 275–306.
Tomoeda, H. (2013). *El toro y el cóndor*: Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
Torres Rubio, D. de (¿1700?). *Arte de la Lengva Quichva*. Lima: Impresor Joshep de Contreras y Alvarado, Impresor Real del S. Oficio de la Santa Cruzada.
Vallée, L. (1982). "El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui". En *Allpanchis* (20), 103–126.
Vivanco, C. (2015a). "El Ushnu Inka de Punqui, Anco, La Mar, Ayacucho: Ara de veneración entre los pueblos de cumbres". En *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 4(4), 105–144.
Vivanco, C. (2005b). "Tiempo de los purun runas o chankas en la cuenca de Qaracha, Ayacucho (Perú)". En *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*, H. Tomoeda y L. Millones (Comps.). Lima: FECP, pp. 13–30.
Weber, D. J.; F. Cayco y otros. (1998). *Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*. Serie Lingüística Peruana N° 48. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
Xerez, F. de (1891 [1534]). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Tomo Primero. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Juan Cayetano García.

Anexo 1: Topónimos de Ccollcca (Paz Soldán, 1877)

TOPÓNIMO	DESCRIPCIÓN	DEPARTAMENTO	PROVINCIA	DISTRITO
Ccollca	Chacra	Lima	Lima	Canta
Ccollca	Estancia	Ayacucho	Huamanga	Santiago
Ccollca	Chacra	Apurimac	Aymaráes	Challhuanca
Ccolca	Hacienda	Cajamarca	Chota	Paccha
Ccolca	Chacra	Cajamarca	Chota	Cutervo
Ccolca	Chacra	Cajamarca	Cajabamba	Cajabamba
Ccolca	Río	Ancash	Huaras	---
Ccolca	Quebrada	Ancash	Huaylas	---
Ccolca	Baños termales	Ancash	Huaylas	Caras
Ccolca	Hacienda	Ancash	Huaylas	Huaylas
Ccolca	Chacra	Ancash	Huaras	Marca
Ccolca	Pueblo	Ancash	Cajatambo	Cajacay
Ccolca	Chacra	Ancash	Huaylas	Ayja
Ccolca	Chacra	Ancash	Huaras	Pampas
Ccolca	Chacra	Ancash	Cajatambo	Acas
Ccolca	Chacra	Ancash	Cajatambo	Gorgor
Ccolca	Aldea	Junín	Tarma	Carhuamayo
Ccolca	Distrito	Junín	Huancayo	Ccolca
Ccolca	Pueblo	Junín	Huancayo	Ccolca
Ccolca	Chacra	Lima	Yauyos	Laraos
Ccolca	Hacienda	Huancavelica	Tayacaja	Ccolcabamba
Ccolca	Chacra	Huancavelica	Tayacaja	Mayoc
Ccolca	Aldea	Huancavelica	Tayacaja	Pampas
Ccolca	Distrito	Ayacucho	Cangallo	Ccolca
Ccolca	Pueblo	Ayacucho	Cangallo	Ccolca
Ccolca	Hacienda	Ayacucho	Lucanas	Laramate
Ccolca	Pueblo	Apurimac	Cotabambas	Cotabambas
Ccolca	Pueblo	Apurimac	Cotabambas	Cotabambas
Ccolca	Aldea	Cuzco	Calca	Lares
Ccolca	Aldea	Cuzco	Quispicanchi	Marcopata
Ccolca	Estancia	Cuzco	Quispicanchi	Ocongate
Ccolca	Aldea	Cuzco	Quispicanchi	Quiquijana
Ccolca	Chacra	Cuzco	Quispicanchi	Quiquijana
Ccolca	Aldea	Cuzco	Chumbivilcas	Santo Tomás
Ccolca	Chacra	Cuzco	Chumbivilcas	Santo Tomás
Ccolca	Chacra	Cuzco	Chumbivilcas	Colquemarca
Ccolca	Río (Majes)	Arequipa	Camaná	---
Ccolca	Chacra	Arequipa	Camaná	Caravelli
Ccolcabamba	Distrito	Cajamarca	Cajabamba	Ccolcabamba

Ccolcabamba	Pueblo	Cajamarca	Cajabamba	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Aldea	Ancash	Pallaca	Corongo
Ccolcabamba	Hacienda	Ancash	Pomabamba	Parobamba
Ccolcabamba	Aldea	Ancash	Pomabamba	Piscobamba
Ccolcabamba	Hacienda	Ancash	Pomabamba	Pomabamba
Ccolcabamba	Pueblo	Ancash	Huaras	Pampas
Ccolcabamba	Aldea	Ancash	Huari	Chacas
Ccolcabamba	Aldea	Ancash	Huari	San Luis
Ccolcabamba	Distrito	Huancavelica	Tayacaja	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Pueblo	Huancavelica	Tayacaja	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Pueblo	Ayacucho	Parinacochas	Lampa
Ccolcabamba	Distrito	Apurimac	Aymaráes	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Pueblo	Apurimac	Aymaráes	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Chacra	Apurimac	Aymaráes	Ccolcabamba
Ccolcabamba	Estancia	Apurimac	Cotabambas	Chuquibambilla
Ccolcabamba	Aldea	Cuzco	Anta	Zurite
Ccolcaccasa	Aldea	Ayacucho	La Mar	Chungui
Ccolcamar	Distrito	Amazonas	Luya	Ccolcamar
Ccolcamar	Pueblo	Amazonas	Luya	Ccolcamar
Ccolcamayo	Río	Ayacucho	Cangallo	---
Ccolcampata	Hacienda	Cuzco	Cuzco	San Cristóbal
Ccolcani	Aldea	Puno	Chucuito	Juli
Ccolcap	Estancia	Ancash	Huaylas	Pamparomas
Ccolcapa	Chacra	Cuzco	Chumbivilcas	Ccapacmarca
Ccolcapampa	Chacra	Ancash	Huaras	Restauración
Ccolcapampa	Chacra	Lima	Canta	Atavillos Altos
Ccolcapampa	Chacra	Lima	Canta	Atavillos Bajos
Ccolcapampa	Chacra	Lima	Canta	Huamantanga
Ccolcapampa	Chacra	Arequipa	Condesuyo	Salamanca
Ccolcapata	Aldea	Ayacucho	Huamanga	Socosvinchos
Ccolcapucyo	Aldea	Cuzco	Chumbivilcas	Livitaca
Ccolcapucyo	Aldea	Apurimac	Andahuaylas	Andahuaylas
Ccolcaque	Aldea	Cuzco	Anta	Anta
Ccolcaque	Estancia	Cuzco	Quispicanchi	Oropesa
Ccollcaccasa	Barrio	Huancavelica	Tayacaja	Ccolcabamba
Ccollcachupa	Estancia	Puno	Azángaro	Arapa
Coollcapampa	Chacra	Ancash	Huaras	Restauración
Ccollcapata	Estancia	Cuzco	Urubamba	Urubamba
Ccollcatuna	Aldea	Cuzco	Canchis	Tinta

Anexo 2: Topónimos de Mara/Maras (Paz Soldán, 1877)

TOPÓNIMO	DESCRIPCIÓN	DEPARTAMENTO	PROVINCIA	DISTRITO
Mara	Hacienda	Huánuco	Huánuco	Huánuco
Mara	Distrito	Apurimac	Cotabambas	Mara
Mara	Pueblo	Apurimac	Cotabambas	Mara
Marabamba	Hacienda	Cajamarca	Cajabamba	Cachache
Marabamba	Hacienda	Huánuco	Huánuco	Huacar
Marabamba	Hacienda	Cuzco	Quispicanchi	Urcos
Marachaquin	Chacra	Junín	Tarma	Acobamba
Marahuas	Chacra	Ancash	Huaylas	Macate
Marahuay	Chacra	Ancash	Huaras	Marca
Marahuaran	Chacra	Ancash	Cajatambo	Chiquian
Maral	Hacienda	Junín	Pasco	Cayna
Maralama	Chacra	Ancash	Cajatambo	Oyon
Maramara	Hacienda	Apurimac	Andahuaylas	Ongoy
Maramaray	Chacra	Apurimac	Cotabambas	Haquira
Marambal	Chacra	La Libertad	Gran Chimú	Lucma
Maramura	Estancia	Cuzco	Paruro	Omacha
Maran	Chacra	Ancash	Cajatambo	Cochamarca
Maran	Hacienda	Ayacucho	Parinacochas	Pausa
Maran	Pueblo	Arequipa	Castilla	Aplao
Maran chico	Pueblo	Arequipa	Castilla	Aplao
Maranca	Chacra	La Libertad	Pacasmayo	San Pedro
Marancesjata	Chacra	Ancash	Cajatambo	Chiquian
Marancocha	Chacra	Junín	Concepción	Comas
Maranga	Hacienda	Lima	Lima	Magdalena
Marangani	Distrito	Cuzco	Canchis	Marangani
Marangani	Pueblo	Cuzco	Canchis	Marangani
Marangaya	Chacra	Lima	Huaura	Paccho
Marangaya	Chacra	Lima	Yauyos	Omas
Maranguito	Chacra	Lima	Lima	Ate
Maranniyoc	Chacra	Ancash	Cajatambo	Cajacay
Maranniyoc	Aldea	Junín	Tarma	Acobamba
Maranniyoc	Chacra	Apurimac	Cotabambas	Haquira
Maranniyoc	Aldea	Cuzco	Chumbivilcas	Velille
Maranura	Aldea	Cuzco	La Convención	Huiro
Marañon	Río	Huánuco	---	---
Marañon	Aldea	Piura	Piura	Catacaos
Marañon	Puerto	La Libertad	Pataz	---
Marap	Chacra	Ancash	Huaylas	Yungay
Marapata	Hacienda	Cuzco	La Convención	Santa Ana

Maras	Distrito	Cuzco	Urubamba	Maras
Maras	Villa	Cuzco	Urubamba	Maras
Maravia	Chacra	Ancash	Huaras	Pararin
Maray	Mina de Plata	Ancash	Huaras	Ayja
Maray	Chacra	Ancash	Huaras	Ayja
Maray	Aldea	Ancash	Pomabamba	Piscobamba
Maray	Hacienda	Huánuco	Huánuco	Sta María del Valle
Maray	Hacienda	Junín	Pasco	Huariaca
Maray	Pueblo	Lima	Chancay	Checras
Maraybamba	Aldea	Cajamarca	Jaén	Querocotillo
Maraybamba	Aldea	Ancash	Pomabamba	Parobamba
Maraybamba	Chacra	Ancash	Pomabamba	Chingalpo
Maraybamba Alta	Estancia	Ancash	Pomabamba	Sihuas
Maraybamba Baja	Estancia	Ancash	Pomabamba	Sihuas
Maraycasas	Pueblo	Arequipa	Camaná	Quicacha
Adicionalmente:				
Maras	Parcialidad	Huancavelica	Tayacaja	Colcabamba
Maras	Barrio	Huancavelica	Tayacaja	Colcabamba

El proceso histórico–cultural de la isla de Tayacaxa en el antiguo corregimiento de Guanta

Introducción

Tayacaxa es una provincia huancavelicana cuyo territorio está ubicado entre las coordenadas 120 y 120 40' latitud sur y entre los 760 26' y 770 30' longitud oeste, enclavada en la cordillera de los Andes Centrales de Perú (ver Mapa 1). En tiempos coloniales fue parte del corregimiento de Guanta, luego fue partido y provincia de Huancavelica, después le fue restituido a Ayacucho, nuevamente a Huancavelica; más recientemente fue incorporada a la Región Andrés Avelino Cáceres y, finalmente, fue adscrita a la Región de Huancavelica.

En este trabajo reconstruyo el proceso histórico–cultural del territorio señalado; en consecuencia, estudiaré primero, la semántica de Tayacaxa; segundo, la historia lingüística del centro–sur andino peruano; tercero, la provincia en periodos prehispánicos; cuarto, durante la dominación colonial y, quinto, en la etapa republicana–contemporánea.

Para concretar los objetivos anteriores, abordaré la investigación mediante la revisión documental del siglo XVI en adelante, rastreando los significados lingüísticos de los vocablos *taya* y *caxa* como componentes del nombre de la provincia estudiada, indagando las crónicas coloniales, los diccionarios *kichwas*, aymaras y geográficos y otros documentos de carácter oficial.

1. La semántica de Tayacaxa

El topónimo Tayacaxa está compuesto por dos vocablos. Para unos se trata de dos voces *kichwas*, para otros son palabras aymaras, los terceros afirmamos que se trata de una expresión aymara y otra *kichwa* o L.G. Empezaré con el análisis semántico de "*taya*" y "*caxa*".

1.1. Taya

La expresión *taya* tiene dos formas de enunciación y varios significados:

Cuadro 1: Enunciación y significados de la expresión "taya".

RAÍZ	FORMAS	SIGNIFICADOS	IDIOMAS	FUENTES
Taya	Taya	Frío. Viento.	Aym.	Torres, 1616.
	Thaya	El aire, o viento, o frío.	Aym.	Bertonio, 1879b/1612.
	Thaya	Lugar frío, ventoso, heladizo.	Aym.	Sanmartí, 1903.
	Thaya	Frío.	Aym.	Franciscanos, 1905.
	Taya	Viento o cuesta fría.	Aym.	Durand, 1915.
	Thaya	Frío.	Aym.	Quenta, 2010.
	Taya	Arbusto sinanteráceo que sirve para sahumar.	Ayac.	Ráez, 1889.
	Taya	Planta que sirve para leña o para barrer.	Huallaga	Weber, Cayco, Cayco y Ballena, 2008.
	Taya	"Arbusto espinoso de la puna (Baccharis sp.)".	LG	Itier, 2016.

El cuadro 1 presenta dos acepciones de *taya* en aymara, la primera relacionada con el *aire*, el *viento* y el *frío*; la segunda refiere a un *lugar heladizo* y una *cuesta fría*. Sin embargo, la segunda debe ser descartada, porque "lugar" está más relacionado con *acana*, *acaro*, *akha* (Bertonio, 1879b [1612]) y *pacha* (Torres, 1616); en cambio, "cuesta" ("ladera") en aymara es *irama* (Quenta, 2010), *yranayrana* (Torres, 1616) e *irana* (Katari.org).

El cuadro presenta otras tres acepciones de *taya* en Quechua I (QI) del Huallaga y Quechua IIC (QIIC)[1]. La primera está referida a una planta para leña y escoba (Weber, Cayco, Cayco y Ballena, 2008); la segunda, en QIIC del dialecto ayacuchano, está relacionada con una planta para sahumar (Ráez, 1889) y con un arbusto espinoso de la puna (Itier, 2016). En cambio, en QIIC del dialecto cusqueño, la denominación que le dan es *tayanka* (*Baccharis odorata HBK*), que está descrito como un "arbusto de la familia de las compuestas. Tiene importancia agrícola, por ser indicador de terrenos fértiles para el cultivo de papa. Es utilizado como un excelente combustible" (AMLQ, 2015).

De modo particular no tengo información del uso de la *taya* para sahumar; en cambio vi en muchos pueblos de Tayacaxa que, para dicho propósito, utilizan hojas de eucalipto o ramas de muña.

Observé también que, en casi todos los hogares rurales, utilizaban a las ramas de la *taya* para barrer, de allí que a esta planta la denominan "*taya pichana*" (escoba de *taya*);

1 Alfredo Torero (1964, 1974 y 2011a) propuso la división de Quechua I (QI), *Wáywash* o cordillerano y Quechua II (QII), *Wámpu* navegar o navegación. Este último a su vez se divide en Quechua II A, B y C. El QI es hablado en Ancash, Huánuco, Pasco y Junín, en las provincias de Cajatambo y Chancay y en algunos distritos de Yauyos (en Lima), en las serranías de Chincha (Ica) y por la cuenca del río San Juan en Castrovirreyna (Huancavelica). El QIIA es hablado en Canta (Pacaraos) y Yauyos (Laraos y Lincha) e incluyen a Ferreñafe y Cajamarca. El QIIB refiere a los dialectos de Ecuador–Colombia, Amazonas (Chachapoyas y Luya) y San Martín (Lamas). El QIIC encierra al *dialecto ayacuchano* (que incluye casi todo Huancavelica, Ayacucho y la parte occidental de Apurimac) y al *dialecto cusqueño* (que incluye a la parte oriental de Apurimac, Cusco, Puno y varias provincias de Arequipa, como también a los dialectos bolivianos y al de Santiago del Estero en Argentina).



Mapa 1: "Mapa físico político detallado del departamento de Huancavelica del proyecto especial atlas del Perú" (Inst. Geográfico Nacional, 2011. Disponible en https://map–peru.com/es/mapas/ficha–departamento–de–huancavelica–atlas–del–peru).

claro que los tallos son utilizados como leña. Del mismo modo, en la comunidad *kichwa* de Rayán (en el actual distrito de "Quichuas"/*Kichwas*) me enseñaron a recolectar, de los tallos de esta planta, al *taya kuru* que es una larva parecida al *shuri* selvático, que la fritan y la comen porque dicen que sana a las enfermedades bronquiales.

Por su parte, César Itier (2016) afirmó que la *taya* es un "arbusto espinoso" (*Bacharsi sp.*) ¿Es la *taya* realmente espinosa? Lo espinoso puede referir a los tallos intricados, pero espino es otra cosa. La *taya* no tiene púas (fotografía 1). El propio Itier, al hablar de "Caxamalca", lo describe como tierra donde cría espina y por haber muchos cardones grandes en la redonda. Bueno, el cardón sí tiene púas, pero la *taya* no.

1.2. Qasa

La expresión "*qasa*" tiene tres formas de enunciación y varios significados (cuadro 2).

Cuadro 2: Enunciación y significados de la expresión "qasa".

RAÍZ	FORMAS	SIGNIFICADOS	IDIOMAS	FUENTES
Qasa	Cassa	Mellada cosa.	LG	Anónimo, 1586.
		Mella.	LG	Anónimo, 1603.
		Mella.	LG	Anónimo, 1614.
		Hielo.	Ayac.	Ráez, 1889.
	Ccassa vrcu	Puerto de montes.	LG	González Holguín, 1608.
	Ccacca	Abra, quebrada o cerro.	Ayac.	Ráez, 1889.
	Casac	Abra, roca.	Aym.	Durand, 1915.
	Kcasa	Abra. Barranco. Boquerón. Portillo. Mellado.	Cuz.	Franciscanos, 1905.
		Abra.	Aym.	Sanmartí, 1903.
		Frío.	Cuz.	Franciscanos, 1905.
	Ccasa	Frío	Ayac.	Franciscanos, 1905.
	Ccasa puncu	Abra, abertura entre dos cerros.	Ayac.	Franciscanos, 1905.
	Kaša, kasha	Espino, planta espinosa.	An.	Hintz, 2000; Itier, 2016.

Las acepciones de *qasa* en *kichwa* son: primero, *abra*: "puerto de montes" o "abertura entre dos cerros" (Ráez, 1889; González Holguín, 1952 [1608]; Franciscanos, 105); segundo, "mella" o "cosa mellada" (Anónimo, 1586 y Anónimo, 1603); tercero, barranco, boquerón y portillo; cuarto, Ráez dijo que ccacca sería también "quebrada" o "cerro".

A pesar de que el recorrido del río Mantaro ha forjado grandes "barrancos", *qasa* en esta acepción hay que descartarla porque estos precipicios pasan por zonas calientes; igual hay que desechar las acepciones de "boquerón" y "portillo", pues geográficamente no presentan esas características; del mismo modo no es *ccacca*, porque en el *kichwa* de esta parte del país "quebrada" es *wayqu* y "cerro" es *urqu*.

Igualmente se utiliza la expresión *qasa* para referir a la "helada" más no para indicar al "frío" que tiene en *chiri* su denominación específica y no, como indicaron los Franciscanos (1905), *kcasa* y ccasa como equivalente a "frío" en Cusco y Ayacucho.

En cambio, la consideración de *qasa* como "abra" obtiene su ratificación en otras expresiones análogas como *qasakiru* para referir al vació que deja la falta de un diente

en el proceso alveolar maxilar o en la mandíbula y que presenta una relación icónica con un abra.

Tampoco es correcto *casac* como equivalente aymara de "abra" y "roca" (Durand, 1915), ni *kcasa* es acertado como equivalente de "abra" (Sanmartí, 1903). Una revisión a diversos autores indica que piedra (o roca) en aymara es expresada como "*kala*", "*cala*", "*ccala*", "*jaqque*", "*jacha ccala*" y "*qarqa*" (Quenta, 2010; Torres, 1616; Franciscanos, 1905 y Katari.org.); mientras que lo mellado equivalente a "abra" es "*villki*" (Bertonio, 1879a [1612] y 1879b [1612]).

C. Itier (2016) y D. Hintz (2000) dijeron que, en QI, *kaša* es "espino". En el cuadro 1 vimos que para Itier, *taya* es un "arbusto espinoso de la puna", entonces Tayacaja sería un sustantivo que remarca o sobredimensiona lo "espinoso". Sin embargo, está el hecho de que este arbusto no tiene púas. En el QIIC contemporáneo de los pueblos tayacajeños espino es *kichka*, lo espinoso es *kichka–kichka*, lo lleno de espinas es *kichkasapa*. Inclusive hay antropónimos *Kichka* y topónimos como *Kichkapata*; hasta se usa el término *kichkauma* para referir a la persona que tiene cabellos erizados. En la Villa Rica de Oropeza, en la danza "*tana–tana*", durante la adoración al Niño Jesús realizada en la Bajada de Reyes, hay varios personajes llamados *kichka machukuna* que tienen unas vestimentas preciosas, unas máscaras, son jocosos, pero en las mantas que llevan en las espaldas tienen por bultos a algunos tallos de *anku kichka* (fotografía 2) que les sirven para abrir más espacio para los danzantes de la "*tana–tana*".

1.3. Tayacaxa

¿Qué significa entonces Tayacaxa? A este territorio se le denominó de nueve maneras y con ocho significados distintos. Estas diferencias pueden ser explicadas porque aquellos tiempos a los que hace referencia su uso, aún no estaban estandarizadas las escrituras del castellano, del *kichwa*, ni del aymara. El cuadro 3 expone la literatura revisada y proporciona la siguiente información.

Cuadro 3: Enunciaciones y significados de Tayacaxa.

NOMINACIONES	SIGNIFICADOS	IDIOMAS	FUENTES
Tayaccasa	Quebrada de la taya.	Ayac.	Ráez, 1889.
Tayaccacca	[¿Arbusto helado?], [¿Abra de las tayas?].	Ayac.	Ráez, 1889.
Thayakcasa	"Abra donde se siente frío ó en que hay hielo". "Abra de mucho frío".	Aym.	Sanmartí, 1903. Franciscanos, 1905.
Taiacaxa	"Ysla" (por estar abrazada a manera de península por el río Mantaro).	Español	Izaguirre, 1923.
Tayacaja	Corrupción de Tayaccacca, peña fría.	Aym. y LG	Paz Soldan, 1877.
Tayacaxa	Provincia.	Español	Varios.
Tayacassa	Provincia.	Español	Santillán, 1879
Tuyaccacca	Quebrada de las tuyas (calandrias).	Ayac.	saposaqta.blogspot.pe es.wikipedia.org.
Taya Caxa Guaman	Provincia Taya Caxa. Provincia a un *guaman* (jornada de viaje) de "Bilcas" y "Anchi Cocha".	Ayac. Ayac.	Guaman Poma, 1615.



Fotografía 1: Planta de taya en las alturas de Ocros, en la provincia de Huamanga, en el departamento de Ayacucho (Néstor Taipe, 2019).



Fotografía 2: Anku kichka, Alfiles de Eva/Opuntia sabulata, en el complejo arqueológico Inti Watana en Pumaqucha, en el distrito de Vischongo, en la provincia de Vilcas Huamán, en el departamento de Ayacucho (Néstor Taipe, 2019).

Iniciaré sometiendo a análisis a la denominación "*Taya Caxa Guaman*", anotado en *El primer nveva corónica i bven gobierno* de Phelipe Gvaman Poma de Aiala:

> Cómo el *Ynga* prouaua a los ligeros / que bolaua como un gami. Mandaua a muchos mosos ualleentes que correyesen para cuesta arriua y auajo y llano que quien corría y andaua más uentaxada que corriese como gauilanes que caminaua. El buen peón caminaua a ciete días de camino un día un *guaman* porque desde el Cuzco uenía a dormil a Bilcas Guaman, de Uilcas Guaman y Taya Caxa Guaman, de Taya Caxa a Anchi Cocha Guaman; llegaua a la ciudad de Los Reys de Lima almosar. A éstos les dezía el *Ynga Aya Poma*, *Aya Guaman*, *Aya Condor*; fue ystimado (1615: 337 [339]).

En esta descripción es importante el vocablo "*Guaman*". Además, nótese cómo está escrito "Bilcas Guaman" o "Uilcas Guaman", "Taya Caxa Guaman" y "Anchi Cocha Guaman". ¿Qué significa Guaman? De modo más específico ¿Qué significa *Guaman* en el contexto de esta enunciación? *Guaman* es un vocablo polisémico. En el contexto de la enunciación, como anotó C. Araníbar, "el componente huaman en topónimos ([…] Vilcas huaman, […] Tayacaja huaman) no alude al ave rapaz" (2015: 775).

El análisis de la cita permite interpretar que "un *guaman*" es el tramo que un peón caminaba en un día lo que se haría en siete días. Entonces entre "Cuzco – Bilcas", "Bilcas – Taya Caxa" y "Taya Caxa – Anchi Cocha" hay tres *guamanes* y entre "Anchi Cocha – Ciudad de Los Reyes" hay medio *guaman*. Cuando refiere a "Taya Caxa", como lugar de descanso, probablemente esté haciendo mención a *Aqustampu* (Acostambo) donde se dice que los *inqas* habrían construido grandes alojamientos y depósitos porque era una *paskana* (alojamiento) imperial del itinerario (Riva Agüero, 1958; Cieza de León, 1922 [1553]).

Con relación a otros significados de "guaman", una revisión a las crónicas y a los diccionarios tempranos, además de referir a todo género de halcón (Santo Thomas, 1560) y de constituir un antropónimo de origen *inqa* (AMLQ, 2015), encontré que "*huaman cuntur hina pahuac*" es el hombre "suelto o ligero" (Anónimo, 1586); "*huaman ricracuna*" es el "hombre ligero gran caminador", "*huaman huayralla*" es el "ligero, veloz, ágil, diligentísimo", "*huaman runa*" es "ligero" y "*huamanlla*" es "ligero en saltar" (González Holguín, 1952 [1608]); por último, "*huaman ricra runa*" refiere al "hombre gran andador" (Tschudi, 1853).

En lo referente a *guaman* como jornada, según González Holguín (1952 [1608]) y Tschuidi (1853), "*huc huamani*" o "*huc huaman*" equivale a un camino de diez días. En cambio, Guaman Poma refirió a un *guaman* como equivalente a siete días.

Del mismo modo, al revisar a los vocabularios en la lengua general *kichwa*, encuentro que "*huaman ricra*" es equivalente al hombro (Anónimo, 1586; Anónimo, 1603; Anónimo, 1614).

Por último, a los anteriores hay que añadirle que *guaman* refiere también a una unidad político–administrativa, provincia *inqa*, partido y corregimiento colonial; en consecuencia "*Guamani Apo*", "*Huamani Apo*" y "*Suc Guaman*" son equivalentes a "Señor de un corregimiento", "Señor de un partido" y "Señor de una provincia", respectivamente.

Continúo la exposición descartando significados evidentemente equivocados. No es *Tuyaccacca* (quebrada de las calandrias), *ccacca* (*qaqa*) no es quebrada como aparecen en algunas webs; además, *tuya* es calandria, hay equivocación entre *tuya* y *taya*. No es

Tayaccasa "quebrada de la *taya* (arbusto)" (*qasa* no es quebrada). Tampoco es *Tayaccacca* "abra de las *tayas*" (*ccacca* o *qaqa* no es abra) como sostuvo N. Ráez. Tayacaja no es "peña fría" como lo describió Paz Soldan (*qasa* y *qaqa* no son equivalentes). Tampoco creo que *Tayakaša* sea arbusto espinoso de puna, porque la planta *Baccharis sp*. (taya) no es espinosa, no tiene púas, y su hábitat no alcanza a las grandes altitudes de las abras andinas.

Me inclino a pensar que Tayacaxa, aceptando que en efecto es una "isla" rodeada por el río Mantaro (Izaguirre, 1923), es un sustantivo compuesto de un vocablo aymara y otro *kichwa*, se trata de *thaya* (Aym.) y *qasa* (QIIC del dialecto ayacuchano); en consecuencia, significa "abra fría" o "abra de mucho frío"; en este sentido coincido con los Franciscanos (1905) y con Primitivo Sanmartí (1903), aunque difiero de los religiosos porque al segundo vocablo lo consignan como QIIC del dialecto cusqueño; de Sanmartí porque sostiene que los dos vocablos son aymaras.

En Tayacaja actual y áreas circundantes he recorrido varias abras (*qasakuna*) como las de *Runkuqasa,* ***Iskaliraqasa****,* *Wankayqasa* y "Paso Danubio" en Colcabamba; *Lachuqasa* entre Acraquia y Huaribamba; *Churyaqasa* en los límites de Salcahuasi y Salcabamba; *Tukuqasa* en los límites de Paucarbamba y Anco; *Chuntaqasa* entre Huaribambilla y Locroja; *Mituqasa* en Pucacolpa, etcétera, todas son abras de gran altitud y no es hábitat del arbusto *taya*; en cambio, sí son lugares muy fríos, porque son pasos que permiten atravesar de uno a otro lado de la cordillera, donde generalmente soplan corrientes heladas, al punto que los viajeros descansan antes o después de superar el espacio de los vientos. Inclusive la canción "*ripunay qasachallapi, saywachallay rumi, amama tuñillankichu kutimunaykama*"[2] ratifica el uso de *qasa* como abra, porque son estos espacios donde los viajeros hacen montículos de piedra para tener buena suerte en su viaje.

Aún hoy en día un porcentaje considerable de vocablos se usa comúnmente en el aymara y el QIIC. Para mí no queda duda del significado *kichwa* de *qasa*. Pero para explicar la presencia del vocablo aymara *taya* o *thaya* es necesario mirar al pasado lingüístico de esta región.

2. Historia lingüística del centro–sur andino peruano

¿Cuál fue el proceso lingüístico del centro–sur andino peruano? De modo específico ¿Cuál es la historia lingüística del área de Guamanga prehispánica? Las respuestas a estas interrogantes deberían aclarar la presencia del vocablo aymara *thaya* componiendo al sustantivo Tayacaxa.

A. Torero ha señalado que durante los siglos V y VII (Épocas 1A y 1B del Horizonte Medio):

> El protoquechua ocupó aproximadamente el espacio de los actuales departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y Lima; el protoaru, el de los departamentos de Ica, Huancavelica y Ayacucho y tal vez Apurimac y Cuzco. La franja intermedia parece haber comprendido el espacio que va por la costa del valle de Mala al de Chincha y sus vertientes y el valle interandino del Mantaro (Torero, 2011e: 410).

2 "En el abra por dónde me voy, montículo de piedras, no te derrumbes hasta mi retorno".

El Horizonte Medio Peruano (Wari) fue precedido por una etapa prolongada de influencia Nasca sobre Ayacucho. Antes del año 500 n. e. (Época 1A del HM) habría ocurrido la expansión inicial del *aru*[3]. Quizá la expansión por las serranías de Chincha a Nasca pudo ser anterior al contacto Nasca–Ayacucho. Además, en esta época se identificó la influencia tiwanaquense en alfarería y que pudo estar acompañada por técnicas agropecuarias, textileras, metalúrgicas y médicas (Torero, 2011b). Durante la Época 1B del HM, Ayacucho siguió recibiendo influencia Nasca y Tiwanaku, pero desde Vinaque empezó a influir en la costa desde Acarí hasta el Santa (Torero, 2011b). En esta época, dijo A. Torero, "el vehículo lingüístico que hemos supuesto para la relación Nasca–Ayacucho, el aru, se consolida a su vez en el área y ganaba terreno seguramente en la sierra sur y central" (Torero, 2011b: 27).

Entre las Épocas 1B y 2A del HM, el *aru* y el *kichwa* entraron en contacto con el resultado de mutuas influencias. El efecto debió ser un bilingüismo. Este debió ser el punto que da cuenta de la existencia de muchos vocablos comunes *aymaras* y *kichwas* en esta región. Este mismo hecho parece dar cuenta del porque el topónimo Tayacaxa (*Thaya* - *Qasa*) es al mismo tiempo *aymara* y *kichwa*.

En la Época 2A del HM, Pachakamaq se consolidó por la sierra central, el valle del Mantaro, costa de Chicama (en el norte) e Ica (en el sur). Decayó Nasca opacado por Pachakamaq e Ica se convirtió en un centro importante el sur. Vinaque mantuvo su influencia cultural en la sierra hasta Cajamarca y Chicama en el norte y Cusco y Arequipa en el sur (Torero, 2011b). En esta época, el QII aseguró su propagación desplazando al *aru* en la costa sur (Torero, 2011c).

En la Época 3 del HM, Wari y Pachakamaq decayeron. Estas decadencias condicionaron la dialectalización del "proto–cauqui/aymara y del proto–quechua" (Torero, 2011b). En la Época 4 del HM se habrían producido nuevas expansiones territoriales del *kichwa* (el grupo *chinchay* B y C) sobre la base del poder económico y comercial de la costa sur, habría ido ganando presencia en los valles interandinos de Ayacucho, Apurimac y Cusco en desmedro de hablas *aru* del sur andino (Torero, 2011c).

Torero (2011b), sustentado en Domingo de Santo Thomas, Gerónimo Oré y Francisco de Ávila, postuló que la expansión primaria del *kichwa* (proto*kichwa*) habría ocurrido aproximadamente por el año 880 n. e. Conjeturó que esta expansión se habría realizado desde la costa y sierra central, sobre todo desde Lima y sus serranías. Territorialmente:

> [El] QIIC encierra al dialecto ayacuchano, empleado en el departamento de Ayacucho, casi todo el de Huancavelica y en la parte occidental del de Apurimac […] (Torero, 2011a: 24).

En cambio, la presencia del QI por los territorios actuales de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y el norte de Lima sería también "de muy antigua data" (Torero, 2011b). Una situación de *babelismo* explicaría la expansión rápida del QI hacia la sierra nor–central. En contraste, la presencia del *aru* en expansión dificultó y retrasó la expansión del QII en la sierra sur–central y meridional (Torero, 2011b).

3 La familia lingüística *aru* comprende las lenguas *aymara, jacaru* y *kauki* (Torero, 2011d).

Desde el siglo XIII, el *chinchay* venía desplazándose por la costa y sierra sur. Los cusqueños, hacia el siglo XVI, aún estaban encerrados dentro del *aru aymara*. La zona de partida del *chinchay* pudo ser, por el siglo XIII, quizá de la cuenca del Pampas o la costa sur, territorios chanka y chincha respectivamente (Torero, 2011b). Es también en este siglo que el *aru* se extendió por el Altiplano del Collao en desmedro del *puquina* y la *uruquilla* (Torero, 2011e).

Hacia el siglo XV, según A. Torero, los chankas habrían ocupado la sierra central y sur de Perú. Pero no homogénea cultural ni lingüísticamente. Alguno de esos grupos debió ser difusor del *kichwa* sureño antes del *Tawantinsuyu*. Del mismo modo, la difusión del *chinchay* por Lamas puede ser atribuido a los *chankas* (Torero, 2011b).

El señorío Chincha estuvo asentado en el área de Ica extendido quizá hasta Cañete al norte y Acarí al sur. Fray Martín de Murua narró que se le atribuyó a *Wayna Qhapaq* (Huaina Cápac) haber mandado que toda la tierra hablase la lengua *chinchay* que llegó a ser denominada "Quichua general, o del Cuzco", por haber tenido una mujer chinchana muy querida (Torero, 2011b).

El abandono *inqa* del *aru aymara* tal vez obedeció a que el *Chinchay Suyu* era la región más importante del *Tawantinsuyu* y al hecho de que el *kichwa chinchay* estuvo muy extendido en los Andes cuando se estableció el poder cusqueño (Torero, 2011b).

A fines del siglo XV, el QII tal vez presentaba variedades regionales poco acentuadas, por lo que era una especie de *chinchay* estándar y le llamaron "el quichua" (o quechua) "general". Pero, se pueden distinguir un conjunto de hablas notoriamente cusqueña y ayacuchana (Torero, 2011b).

Hacia fines del siglo XVI, el *aru aymara* fue hablado desde la cuenca del río Pampas y desde la cuenca del río Soras en Ayacucho, gran parte de Apurimac, Cusco y el noreste de Arequipa (Torero, 2011d).

> Cuando se estudia el quechua de Huancavelica y Ayacucho, p. ej., hay que tener presente que sus pobladores hablaron previamente algún idioma aru, con una prolongada etapa de bilingüismo que seguramente ha dejado diversas marcas en su quechua regional (Torero, 2011e: 434).

C. Itier es un estudioso contemporáneo que, a diferencia de A. Torero, postuló "que la variedad ayacuchana del quechua se formó en la época inca y fue producto del aprendizaje del quechua cuzqueño por hablantes de diversos idiomas en particular de dialectos quechuas muy distintos al que hoy se habla en la región de Ayacucho" (2016: 307). Itier sostuvo que, en el siglo XVI, la lengua general del *inqa* era de implantación reciente. Entonces ¿qué lenguas hablaban en la región antes de dicha implantación? Sin embargo, Itier argumentó que Cusco no fue el área de origen del *kichwa*, pero tampoco la variedad ayacuchana fue heredera directa del proto*kichwa*.

Es indudable que, como expuso C. Itier (2016), la región de Guamanga estuvo poblado de mitimaes traídos de muchas partes, aunque en su mayoría eran procedentes de Cusco y otras regiones: Hanan chilques, urin chilques, papres, quichuas, acos y antas; "huancas", atavillos y angaraes (*kichwas*); aymaraes, condes, soras, lucanas, antamarcas, canas, canchis, chocorbos y *chankas* (probables aymarahablantes); yungas, quitos, cañaris, chachapoyas y cajamarcas.

Por el siglo XVI, dijo Itier, el aymara predominaba hacia la margen derecha del río Pampas. Desde el análisis de la toponimia, infiere que los *chankas* hablaban también aymara; pero la misma toponimia y antroponimia sugieren que algunos de sus pueblos habrían tenido una implantación antigua tanto del QII como del QI. En cambio, entre los *anqaras* habría predominado el *kichwa*:

> Dentro de la periferia "ayacuchana" –escribió C. Itier– la provincia de los angaraes parece haber sido la única en que predominaba el quechua. Correspondía a las actuales provincias de Huancavelica, Angaraes y Acobamba, abarcando también probablemente Churcampa y Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, así como el norte de la provincia de Huanta. Hasta donde he podido averiguar, la toponimia y antroponimia que figuran en la documentación antigua acerca de dicha provincia no registran elementos aimaras (2016: 313).

William H. Isbell (2010) asumió otra perspectiva. Postuló que en el área nuclear wari se hablaba el proto*kichwa*. Por tanto, esta habría sido la lengua de expansión del antiguo imperio Wari. Esta proposición es contraria, como él mismo anotó, a las "[…] atribuciones arbitrarias por parte de los lingüistas históricos del pasado que, en algún momento, vincularon a los wari con el aimara y, luego, con el quechua" (2010: 203).

Los argumentos esgrimidos por W. Isbell para defender el postulado anterior son: a) El mejor medio para vincular a la población del área nuclear wari con el proto*kichwa* es la correlación entre los estilos wari con la distribución de los *kichwa*hablantes históricos y modernos. b) El QIIC es hablado, actualmente, en la parte norteña de Ayacucho donde se originó Wari, y se extiende a lo largo del área sur central peruano, y que corresponde notablemente con ejemplos bien conocidos de colonias intrusivas wari. c) Wari se extendió también desde Ayacucho hacia el norte andino (Jauja–Huancayo, Callejón de Huaylas, Huamachuco, Cajamarca y Chota–Cutervo). d) Es posible que el proto*kichwa* fuera implantado en el norte durante la parte temprana del Periodo Chakipampa (Horizonte Medio) quedando liberado del control administrativo, entonces el habla *kichwa* pudo diferenciarse libremente durante la mayor parte del HM, provocando una variación lingüística, es decir, el QI.

Con respecto a la relación entre el protoaymara y el proto*kichwa*, según Isbell, queda establecida que los *nasca* se comunicaban mediante el protoaymara, mientras que los *wari* lo hacían a través del proto*kichwa*. En consecuencia, pudo haberse establecido un escenario bilingüe. Inicialmente Nasca debió tener la lengua de prestigio; sin embargo, luego (a partir del Periodo Chakipampa), cuando hubo una expansión imperial Wari, el proto*kichwa* se favoreció como lengua de prestigio.

Si considero que, según A. Torero, en las épocas 1B y 2A del HM, el *aru* y el *kichwa* entraron en contacto con mutuas influencias; pero que el QII desplazó al *aru* en la costa sur; mientras que la Época 4, se agota la experiencia Wari, y al mismo tiempo el *kichwa* avanzó por Ayacucho, Apurimac y Cusco en desmedro del *aru*. Si tomo en cuenta que, según W. Isbell, inicialmente el protoaymara en Nasca y el proto*kichwa* en Wari fueron las lenguas utilizadas, contexto en el que el primero habría sigo la lengua de prestigio, situación que más tarde habría cambiado en contextos de la expansión imperial Wari, haciendo del proto*kichwa* la lengua de prestigio. Entonces ambas propuestas coinciden que hubo un bilingüismo con una posterior hegemonía *kichwa*.

Si se acepta una hegemonía tardía del *kichwa* sobre el aymara, este hecho explicaría que en el *kichwa* moderno estén todavía en uso muchas palabras comunes con el aymara. También es cierto que la mayor parte de los topónimos no aluden al aymara sino al *kichwa*; sin embargo, todavía hay antropónimos como "Taypi" que modernamente está castellanizada convirtiendo la "y" en "i" y la "i" en "e" pero que es un vocablo aymara y que, en el ámbito de varias provincias huancavelicanas, constituye un apellido indígena común. Asimismo, está el apodo de *qurpa* (huésped) que los productores de maíz de Tayacaxa ponen a los llameros huancavelicanos y que este vocablo aparece tanto en el aymara como en el *kichwa*. El antiguo bilingüismo, cuyos signos aún perviven, sería también base para sostener que el sustantivo *Tayacaxa* (Tayacaja) está compuesto por un vocablo aymara y otro *kichwa*.

3. Tayacaxa prehispánica

No conozco reportes arqueológicos que den cuenta de los antiguos habitantes en el territorio de Tayacaxa, a lo mejor estuvieron bajo la influencia de *Chavín* (800 a. n. e.), de *Tiwanaku* en su periodo expansivo (700 – 1187 n. e.), no creo que la influencia de *Warpa* (100 a. n. e. hasta 700 n. e.) los haya alcanzado. Con mayor proximidad, se puede afirmar que este territorio fue parte del imperio andino *Wari* (700 – 1100 n. e.), pero faltan las evidencias arqueológicas. Más tarde parece que habría sido parte de la etnia *Angara*, por el sur estuvo la parcialidad *Chácac* y por el norte estuvieron los *Asto*. Después pudo haber integrado la confederación *Chanka* (110–1470 n. e.). Finalmente, Tayacaxa fue sometida al dominio *Inqa*.

3.1. Tayaxaja y la confederación Chanka

Plantear si los pueblos ubicados en el territorio de Tayaxaca estuvieron o no en la llamada confederación *Chanka* presenta algunos problemas. A. Ruiz (2017) afirmó enfáticamente que los *chankas* son originarios del área de Andahuaylas y no de áreas aledañas. Argumentó que hubo una generalización abusiva al afirmar que los *chankas* poblaron en los territorios de Huancavelica, Ayacucho y Apurimac, cuando apenas habitaron algunas áreas ayacuchano–apurimeñas, y ninguna área huancavelicana. Consideró diferente el autor a la presencia de mitimaes *chankas* en dichas zonas en épocas *inqas*.

Desde una perspectiva diferente, E. González (2004) describió que el territorio *Chanka* fue la región comprendida a lo largo de la cuenca del río Pampas y la zona de ceja de selva de la provincia de Huanta en Ayacucho. En esta descripción está incluida una parte de Huancavelica, porque el río Pampas nace en Choclococha en Castrovirreyna.

Por su parte, L. Lumbreras detalló que el área ocupada por los *chankas*:

> […] comprende desde el borde sur del Mantaro medio y bajo, por el norte, con límite oriental en el Apurimac y occidental en la cordillera de Huancavelica y Castrovirreyna, hasta la cuenca íntegra del río Pampas, con límite sur en el divortium aquarum de esta cuenca con los ríos de la vertiente del Pacífico, que pertenecía a la etnia de los Rucanas y zonas de los Soras más hacia el este (1975: 218).

Mis argumentos consideran los hallazgos arqueológicos actuales en el complejo

Wari que evidencian la presencia de asentamientos *chankas postwaris* (como me explicó *in situ* el arqueólogo José Ochatoma); los vestigios de asentamientos prehispánicos dispersos en pequeñas aldeas rurales y con construcciones circulares en las cumbres en varios puntos de las cordilleras en Tayacaxa, da la impresión que estamos ante asentamientos *chankas* (propuesta que deberá ser confirmada por la arqueología); a esto se suman los registros de las tradiciones míticas que consideran a la laguna de Choclococha en Castrovirreyna como la *paqarina* de los *chankas* y la tradición que narra la presencia del caudillo *Kamasqa*, señor *iquichano–chanka*, en Churcampa ubicado en el lado sur de la Isla de Tayacaxa.

Por lo dicho, opto por postular que los pueblos ubicados en el territorio de la Isla de Tayacaxa habría integrado la confederación *Chanka* (1100 – 1470 n. e.). Muchos estudiosos identificaron a los habitantes de estas épocas como los *purunrunas* (gente salvaje) y *awkarunas* (gente belicosa) y a los sitios arqueológicos ubicados en las cumbres como los *mawkallaqtakuna* (pueblos antiguos) y ahora a estos vestigios les llaman *llaqta qulluqkuna* (pueblos desaparecidos). Estos pueblos habrían surgido después del colapso del Estado Wari y habría correspondido a un periodo de beligerancias generalizadas entre los siglos X y XVI como lo propusieron Vivanco (2004) y Vivanco y Aramburú (2015).

Tal vez así quedaría explicada la presencia de restos arqueológicos en las cumbres de *Runkuqasa, Kimsachumpi* y *Tuqyakuri* en "Colcabamba"; *Wichqana* en "Roble"; *Waranway* en "Andaymarca"; *Pumawatana* en "Salcahuasi"; *Llaqtaqulluy* en "Ahuaycha"; *Aya Urqu* en "Daniel Hernández"; *Patería y Rosas Pampa* en "Huachocolpa"; *Willkan Muyupata* en "Pichus"; *Lliwyariq* en "Huaribamba"; *Chukitampu* en "Pazos", etcétera, a los que hoy en día, los campesinos todavía los refieren como *llaqta qulluqkuna* (pueblos desaparecidos)[4].

3.2. Tayacaxa sometida al dominio Inqa

Cuando la confederación *Chanka* fue derrotada, los pueblos asentados en este territorio fueron sometidos a la hegemonía *Inqa*. ¿Cuál fue el derrotero de este proceso?

Según M. Rostworowski (2017), después de haber derrotado a los *chankas* y haber incursionado hacia el sur altiplánico, Pachakutiq decidió dirigir sus invasiones hacia el norte. En Andahuaylas resolvió avanzar sobre los *soras*. Estos se aprestaron para la defensa, pero fueron vencidos. Los *soras* y los *rukanas* se refugiaron en un peñol en Vilcas, pero un ejército dirigido por Apo Maita los cercó y los sometió.

Mientras que Pachakutiq estuvo en *Soras*, su hermano Qhapaq Yupanki se dirigió hacia la costa y conquistó *Chincha*. Después sometió a los *xauxas, pumpus* y *taramas*. Anello Oliva narró que Qhapaq Yupanki, con un poderoso ejército, "sojusgo [sic] a los

4 La memoria de estos pueblos aún mantiene en sus mitos el recuerdo de los *waris, chankas* e *inqa*s. Sobre los dos primeros, la visión occidental la refiere como los ***hintilkuna*** (los "gentiles"), como generaciones anteriores a la actual humanidad, en torno a quienes surgieron muchas tradiciones míticas que fueron exterminados por lluvia de fuego y la emergencia de dos astros solares por haber quebrado las reglas básicas de la reciprocidad. Pero que no están muertos definitivamente, sus huesos, el contacto con sus objetos y la profanación de sus espacios pueden enfermar (Taipe, 2001). Otras veces, los ***hintilis*** salen por las noches como jóvenes y seducen a las muchachas (Taipe, 2015). En cambio, sobre los *inqas* todavía circulan tradiciones orales que narran de las hazañas, de su poder, fortaleza y sus técnicas hidráulicas para la agricultura.

Ancaraes, Chocorbos, Guancas, Yauyos, Jarmas [Tarmas], Atauillas, Caçillas, Guanuco, Conchuco y a otras tierras donde le negaban el tributo y seruiçio personal" (Oliva, 1895 [1598]: 51).

Entretanto Pachakutiq se dirigió de *Soras* hacia *Guamanga* dominando la comarca. Luego el *Inqa* se dirigió hacia *Vilcas*. En este recorrido, nació su hijo Amaru Yupanki en Pomacocha (*Pumaqucha*). En Vilcas Huamán (*Willkawaman*) mandó construir el tempo del sol y muchos edificios. "Dominada toda la región de los chancas y la de sus confederados, decidió Yupanqui volver al Cuzco" (Rostworowski, 2017: 139).

Santacruz Pachacuti, en su *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, anotó que:

> […] *Pachacutiingayupanqui* desconquista á toda la prouincia de los Angaraes y Chilquiorpor [Chilquiurpos] y Lucaras [Rucanas] y Soras. &. Y oye la nueba que como los Guancas desde Tayacassa estauan aperçibidos para la guerra y defenssa y assi assienta en Paucaray y Rumiuaçi con todo su real y hace tres exercitos, para que todos con buena horden en un dia señalado, y entranse de tres partes para ganar á todo el valle y prouinçia de Hatunguanca Saussa (1879: 274).

Luego los *wankas* se habrían dirigido a Paucaray, llevando bebida, comida, presentes y doncellas y entregaron sus armas al *Inqa*, quedando sometido de esta manera a los cusqueños. Sin embargo, nuestro cronista confunde a Pachacutiq Inqa Yupanki con Qhapaq Yupanki.

Entre Vilcas Huamán y Xauxa, tanto por el camino real principal (Guanta, Parcostambo, Izcuchaca, Acostambo, Sapallanga y Xauxa) como por la bifurcación (Guanta, Mayoc, alturas de Tayacaxa, Sapallanga y Xauxa), estuvieron asentados los *angaras*. Estos habrían estado divididos en dos parcialidades: los *Asto* y los *Chácac*. Los *Asto* habrían abarcado los lados septentrionales de las provincias de Tayacaja y Huancavelica. Es interesante constatar que en los poblados hacia la cabecera del valle de Pampas hay muchos *ayllus Asto* (en *Purhuay/Purway, Ahuaycha/Awaycha* y *Acraquia/Akrakya*).

A diferencia de los *Asto* o *anqaras septentrionales*, en la parcialidad *Chácac* o *anqaras meridionales* está muy documentada que, hubo cuanto menos siete subprovincias (*mitmaqkuna*):

> 1) *Quiguar*, instituida con incas de privilegio traídos desde el sur del Cuzco; 2) *Huayllay*, con chancas de Andahuaylas; 3) *Huaro*, con gente llevada de Huarochirí; 4) *Callanmarca*, con mitmas trasladados desde Cajamarca; 5) *Chacha*, procedentes de Chachapoyas; 6) *Cayampi*, con hombres y mujeres conducidos desde el noreste de Quito y 7) *Huanucos*, cuya patria originaria estaba en la que hoy es la provincia de Huamalíes (Espinoza, 1973: 11).

¿Quién sometió realmente a los *angaras*? M. Rostworowski (2017) narró que llegó un momento en que Pachakutiq ya no salía de Cusco y otorgó el mando de sus tropas a su hermano Qhapaq Yupanki que había conquistado hasta *Chincha* y ordenó que sometieran a las provincias del norte. Entre varios capitanes subalternos, este tuvo bajo sus órdenes al *sinchi chanka* Anco Huallo. Qhapaq Yupanki recibió la orden estricta de ofrecer en sus conquistas dos o tres veces paz antes de la guerra y, luego, no rebasar los términos territoriales dados por Pachakutiq.

Así partió de Cusco hacia Andahuaylas donde Anco Huallo y una tropa de *chankas*

se les unió. Pasaron a Vilcas Huamán y Guamanga. Más al norte, cerca de Parcos en territorio *anqara*, los naturales se guarecieron en la fortaleza Urcocollac, defendiéndose valientemente. Los cusqueños fracasaron en dos asaltos, en el tercero los *chankas* tomaron la fortaleza e hicieron una gran matanza a los sitiados. Los cusqueños se sintieron opacados. Enterado, Pachakutiq se incomodó y temió por una sublevación de los *chankas* y ordenó a Qhapaq Yupanki matarlos a todos. Mientras tanto, los ejércitos siguieron en dirección de Xauxa, después en dirección de los *yauyos, huarochiris, pumpus* y *taramas*. En *Guarao Tambo*, Qhapaq Yupanki recibió la orden de eliminar a todos los *chankas*, pero Anco Huallo fue informado por su hermana y él y su tropa pudieron escapar en dirección oriente, adentrándose hacia la selva (Sarmiento de Gamboa, 1907 [1572]). Como narró M. de Murúa (2001), porque no pudo matar a los *chankas* y los dejó escapar y puesto que conquistó *Caxamarca* sin orden suya, Pachakutiq mandó matar a su hermano y capitán general Qhapaq Yupanki.

Martín de Murúa escribió que después de la muerte de Qhapaq Yupanki, Ynga Yupanki mandó que sus hijos fuesen a la guerra con grandísimo ejército. Así Thupa Inqa Yupanki y sus hermanos, entre otras, conquistaron "a la provincia de los quíchucas, donde tomaron la fortaleza de Cayara y Tohara y la de Curamba, y en la provincia de los Angares [Angaraes] la de Vicolla–Huayla Pucara" (2001: 71) y continuaron conquistando más provincias hacia el norte.

3.3. La tradición oral del caudillo Kamasqa y Thupa Yupanki en Churcampa

Sergio Quijada (1985) publicó, en *Estampas huancavelicanas*, una tradición oral titulada "Kamasja" [*Kamasqa*] que da cuenta que Thupa Yupanki, el gran continuador de Pachakutiq, habría llegado a la fortaleza del cerro Torongana ubicada en el distrito de Churcampa, en la provincia de Tayacaxa, donde ocurrió una sublevación de este caudillo contra Thupa Yupanki.

Kamasqa fue descrito como "señor de los iquichanos". Según las anotaciones tomadas de C. Markham por H. Urteada, al Tomo II de los *Comentarios reales de los Incas*, "Los Chancas se dividían en las siguientes parcialidades: Hancohuallos, Utunsullas, Urumarcas, Vilcas, Iquichanos, Morochucos, Tacmanas, Quiñuallas y Pocras" (Garcilaso de la Vega, 1919 [1609]: 51).

La tradición narra que el Inqa Thupa Yupanki habría llegado a la fortaleza señalada y se enamoró en el paraje "Culli Yacu" de Illac–Cori, hija Kamasqa, y le pidió que le entregue como esposa y que a cambio haría que bajen de las montañas agua para el pueblo. Kamasqa no accedió al pedido y desencadenó una batalla entre *inqas* y *churkampas*. Kamasqa fue derrotado y su pueblo acabó privado de agua.

"Lamentan hasta ahora, las gentes de ese lugar y dicen que de haber aceptado Kamasja, lo que es hoy el pueblo de Churcampa, hubiera sido el segundo Cusco, como una de las mejores y más bellas ciudades del Tahuantinsuyo" (Quijada, 1985: 228).

3.4. La tradición de Palla Warkuna y Thupa Yupanki en el límite norte de Tayacaxa

Riva Agüero narró, en *Paisajes peruanos*, otra tradición oral sobre *Palla Warkuna*. "Por el año 1450, marchando a la conquista de Quito, Thupa Yupanki se detuvo en el gran

tambo de Izcuchaca" (1958: 78). Su ejército era muy numeroso y ocupó a lo largo de la ribera de la margen derecha del río "Anqo–yacu" (Mantaro) (rebautizado por los españoles como río "Nuevo Guadiana"). Describió a los aposentos *inqas* en cuyo patio había un baño con agua fría y caliente (debió referir al actual "Aguas Calientes" en Izcuchaca). Una noche, cuando todos descansaban sonó el caracol de alarma. *Mama Runtu*, la concubina preferida del *Inqa*, llamada así por tu tez más clara que las otras mujeres y que había sido hecha cautiva en una de las campañas por Chachapoyas o Moyobamba, había fugado acompañado de un Curaca de su tierra venido a Cusco a servir al monarca. Los fugitivos cruzaron el río "Anqo–yacu" y marcharon en dirección de *Aqustampu* (Acostambo). Los guerreros iniciaron la tenaz persecución. "A punto de amanecer, lograron dar alcance al Curaca y la Palla, traspuesta la Cordillera, cerca ya de los manantiales y el pueblo de Huayucachi y algo adelante del riachuelo de Upia Huanca" (Riva Agüero, 1958: 83). El Curaca murió protegiendo a la Palla que fue capturada. Thupa Yupanki se dirigió hacia *Aqustampu*. "La infidelidad conyugal para con el Soberano, era un delito monstruoso, que la imaginación del pueblo no osaba figurárselo; y la impunidad habría desatado sobre el Imperio los más tremendos castigos celestes" (Riva Agüero, 1958: 84). La Palla fue amarrada viva al cadáver del Curaca y ahorcada frente a los vasallos de Moyobamba para mejor escarmiento. Los despojos quedaron colgados y se petrificaron a un costado del río "Upia Huanca".

3.5. Los tampus (tambos) entre Guanta y el valle Wankamayu

Entre Guanta y el valle *Wankamayu* habrían existido varios *tampus*, entre los principales estarían *Parqustampu* (Parcostambo), Picoy, *Iskuchaka* (el lugar denominado actualmente Aguas Calientes) y *Aqustampu* (Acostambo) (Cieza, 1922 [1553]). Este último está ubicado en un paso que divide hacia el norte al valle de los *wankas* y hacia el sur al territorio de los *anqaras*.

P. Cieza de León, al describir la ruta de Xauxa a Guamanga, anotó que "se llega al pueblo de Acos, que está junto a un tremendal lleno de grandes juncales, donde había aposentos y depósitos de los ingas" (1922 [1553]: 278). Después pinceló al actual Aguas Calientes, a un paso llamado Anqoyaco y junto está un puente y unos barrancos blancos de donde sale un manantial de agua salobre, donde había edificios *inqas* cercado de piedras, donde había un baño de agua caliente muy apreciado por todos los señores *inqas*.

3.6. Grupos étnicos llevados como mitimaes

Actualmente quedan todavía los vestigios de algunos grupos étnicos que la administración *inqa* los habría desplazado a varios puntos de este territorio en condición de mitimaes (*mitmaqkuna*). Este sería el caso de los *cayampis* quiteños que, por su rebeldía, habrían sido traídos por orden de *Wayna Qhapaq* y fueron ubicados en el asiento Matipampa, por aquellas veces, territorio de la parcialidad *Chácac* de dominio *Anqara* (que incluía a las actuales provincias de Huancavelica, Angaraes, Acobamba, Tayacaja y Huanta norte). La función de los *cayampis* habría sido cultivar coca para el Estado *Inqa* (Espinoza, 1973).

En el distrito de Pazos existe una comunidad llamada *Quispiñicas* cuya población

habría sido desplazada desde Quispicanchis de Qusqu. En Colcabamba hubo un anexo (ahora distrito) llamado *Kichwas*, probablemente su población fue desplazada de Abancay. En Colcabamba, una de las parcialidades se denomina *Maras* que podría tener algún vínculo con los *Maras* cusqueños (Taipe, 2017). Acostambo (*Aqustampu*) podría haber albergado a algún grupo de los Acos cusqueños.

Por último, una comunidad rural en Colcabamba se denomina *Chachas* que, según W. Espinoza (1973), podría tratarse de un grupo humano antiguo de los Chachapoyas. Además, según G. Stiglich (2013) en Surcubamba existe otro caserío con dicho nombre que, como topónimo, podría estar asociado con los Chachapoyas. Sin embargo, este nombre podría estar vinculado también con el árbol nativo "*chachas*" (*Escallonia resinosa*).

3.7. Los caminos inqas en Tayacaxa

Por el territorio de esta "Isla" pasó dos caminos *inqas* (*inqañankuna*). Según A. Regal (1936), entre Vilcas Huamán y Xauxa (ambas cabezas de provincia en la colonia temprana) hubo dos caminos, una principal y otra bifurcación. La primera va por Huanta, río y puente Huarpa, Marcas, Parcostambo, Paucará, Picoy, río Huancavelica, río Mantaro, Acostambo, Sapallanga y Xauxa.

La segunda, la bifurcación, parte de Huanta, atraviesa al río Mantaro por Mayoc y se dirige hacia Sapallanga por las alturas de Tayacaxa. Narra A. Regal: "[…] saliendo de Huarpa, recorría a lo largo de toda la actual provincia de Tayacaja, siguiendo lo que podríamos denominar eje mayor de la península que forma el río Mantaro, península que fue llamada por los geógrafos de la Colonia la 'Isla de Jauja'" (1936: 97–98).

Este camino, que atraviesa las abras de Canchuca, Millpu, Caudalosa, Atuq y otras, pasa por las alturas de los actuales distritos de Churcampa, Paucarbamba, Colcabamba, Pampas y Pazos. Sin embargo, como lo hicieron notar Cirilo e Iván Vivanco (2019), la mayor parte de los estudiosos de los caminos *inqas* se centraron preferentemente en las vías longitudinales, ignorando o dando poca importancia a los caminos transversales a lo largo de la cordillera oriental que comunicaron a los pueblos de las serranías con las entradas hacia la región *anti*.

En la perspectiva anterior, si considero que Manqu Inqa (Manco Inca) en dos ocasiones desplazó a sus ejércitos de Vilcapampa con dirección al valle Wankamayu siguiendo una ruta de Vilcapampa, río Apurimac, Ayna, Surcupampa (Surcubamba) y vadeando al Atunmayu (Mantaro) llegaron hasta Comas y Antamarca donde después de cada batalla los wankas obligaron a huir a los cusqueños (Espinoza, 1972). Entonces, este desplazamiento solo fue posible porque hubo otros caminos que habrían atravesado longitudinalmente a los Andes orientales. Dicho camino tuvo que atravesar necesariamente por las alturas de Huanta norte, Roble, Tintay Punco, Huachocolpa y Surcubamba (parte del antiguo territorio de la parcialidad Chácac o de los Anqara meridionales) para, después de cruzar al Atunmayu, alcanzar al territorio de los wankas.

4. Tayacaxa colonial

4.1. Las andadas de Manqu Inqa (Manco Inca) por Tayaxaja

Waldemar Espinoza (1972), hurgando los documentos en el Archivo General de Indias en Sevilla, encontró dos "*Informaciones*" que dan cuenta, en parte, de la caída del imperio de los *inqas* por las alianzas de varias etnias con los españoles. Los tres curacas wankas hicieron sus propios informes entre 1558 y 1561 para justificar el pedido a la corona de ciertos privilegios y recompensas por el auxilio otorgado a los españoles contra los quiteños y cusqueños. La información de los *ananwankas* se extravió, en cambio existen las de *lurinwankas* y los *atunxauxas*.

Ya era un hecho la alianza con sumisión de los wankas con los españoles. Guerrearon muchas batallas en contra de los quiteños y cusqueños. Incidiré resumiendo la confrontación de los wankas contra los sureños narrados por W. Espinoza. En la batalla de "Huarichaca", los aliados derrotaron a los cusqueños que cruzando el río Parcos (río Huarpa) se dirigieron hacia el curacazgo de Quinua y luego llegaron al tambo de Cochachajas. En Abancay los aliados wanka–hispanos al mando de Alonso de Alvarado fueron derrotados por Diego de Almagro el Viejo y sus aliados cusqueños al mando de Paulo Inqa.

Manqu Inqa refugiado en Vilcapampa se dio cuenta que gran parte de sus fracasos se debía a la alianza wanka–hispana, por lo que los calificó de traidores y se propuso castigarlos, para el cual organizó varias incursiones hacia Wankamayu. Por 1538, Primero movilizó seis mil guerreros capitaneados por Llanqui Yupanki que, saliendo de Vilcapampa, pasaron por Vinaque se dirigieron al valle de Atunmayu por Aqupampa, Paucará, Parqus y llegando a Aqustampu descansaron, para de allí lanzarse al valle de los wankas donde debían masacrar a los pobladores, quemar las casas, las colcas, los sembríos y todos los bienes e inmuebles. Sin embargo, los tres curacas wankas les salieron al frente y en la plaza de "Huancayoc" (Huancayo) derrotaron a los cusqueños y asesinaron a Llanqui Yupanki.

Manqu Inqa organizó otra expedición para tomar venganza y cuatro mil soldados transitaron la misma ruta llegando hasta "Pututu" (Sicaya) donde nuevamente fueron derrotados, los capitanes Colla Thupa y Anco fueron apresados y ejecutados. El Inqa persistió y organizó otros tres mil guerreros, no se supo que ruta tomaron, pero avanzaron hasta "Huaripampa" muy cerca de Atunxauxa donde fueron desbaratados. Ylla Thupa logró huir hacia Rupa–Rupa. En su fuga iba incendiando casas y cultivos y se le unió Fernando Carhua Alaya que era un jefe étnico del Ayllu Sacra.

Manqu Inca decidió abandonar la vía Vinaque e incursionar por la selva alta, por tanto, juntó unos cuatro mil soldados y los mandó por el río Apurimac, vía Ayna y Surcubamba, vadearon al Atunmayu, siguieron por Pariahuanca y Aqupampa, pero los wankas advertidos por los ayllus del lugar le dieron combate en Comas provocándoles otra gran derrota. Manqu mismo decidió guiar personalmente a otros cuatro mil soldados, siguió la ruta anterior, chocaron en Antamarca (Andamarca) donde fue derrotado y se replegó a Vilcapampa y Huamanga (todo esto ocurría en 1538).

Manqu salió de Vítcos hacia Oroncoy donde derrotó a 200 españoles. Luego, por Aqustampu, se dirigió a Atunmayu llegó hasta Atunxauxa, pero fueron repelidos en Auxiovilca por los wankas y tuvo que replegarse hacia el sur. Al retirarse tomó la ruta Chan-

chas–Huayucachi para saquear y destruir al templo Huarivilca, el ídolo fue quebrado, despostillado, arrastrado y arrojado al Atunmayu pasando Aqustampu. En Vilcapampa reorganizó su ejército aglutinando unos diez mil guerreros y dio orden de asolar a los wankas. Estos enterados de las intenciones los esperaron en Pawkarpampa (Paucarbamba) en el curacazgo de Tayacaxa que estaba más allá de Cochangará y en él se beneficiaba coca. La derrota cusqueña fue total según las memorias de Francisco Cusichaca y Cristóbal Canchanya y Diego Yñaupari caciques principales del repartimiento de Atunxauxa.

Los caciques mencionados en sus memorias hicieron anotar que para la batalla de Pawkarpampa otorgaron ovejas de la tierra, ropa de cumbi, frazadas de la tierra, maíz, quinua, papas, alpargatas, ojotas, ollas, chamelicos y porongos, leña rajada y menuda, cientos de cargas de yerba y paja, cántaros de chica, cestillos de fruta, sal y pescado fresco. Los wankas en Pawkarpampa estuvieron guiados por un negro y un moro asignados para este fin por Francisco Pizarro.

4.2. Tayacaxa como repartimiento del corregimiento de Guanta

Durante la dominación hispana, según Antonio de Acevedo, Tayacaxa fue una "Isla de la Provincia y Corregimiento de Huanta en Perú, formada por una inflexión que hace el rio Angoyaco [uno de los nombres antiguos del río Mantaro] que corre por esta provincia, y la divide de la de Angaraes" (1779: 58) (ver mapas 2 y 3).

Tempranamente, Tayacaxa fue repartida y encomendada a Miguel de Estete, a aquel soldado que en la captura a Atawallpa en Caxamalca le arrebató al *Inqa* "la insignia real y guardó en su poder hasta el año de 1.557 […] era una borla colorada que trayan los Yncas en la frente" (Oliva, 1895 [1598]: 101).

N. D. Cook (2013 [1981]) anotó que, por el año de 1549, el repartimiento de Tayacaja tenía 1,200 tributarios, el titular del mismo fue Miguel Estete. Para el año 1572, cuando Ysabel Astete [Estete] asumió la titularidad, los tributarios descendieron a 799 y por primera vez apareció que en este repartimiento había 4,660 habitantes contabilizados entre tributarios, mozos, ancianos y mujeres. Para el año 1602, la Real Corona asumió la titularidad con apenas 369 tributarios y una población aún más baja que en el período anterior: 2,225 habitantes con las mismas categorías demográficas anteriores. La tabla siguiente, a la que añadí la columna "titular", pertenece a N. D. Cook:

Tabla 1: Población y tributarios del repartimiento de Tayacaja – 1549–1602.

Repartimiento	Titular	Fecha	Tribs	Mozos	Ancianos	Mujeres	Total	Fuentes
Zángaro y Huanta								
Tayacaja	Miguel Estete	1549	1200					R, 215
	Ysabel Astete	1572	799	987	236	2638	4660	AGI.C1786; ALPB, 228
	Real Corona	1602	396	510	169	1180	2255	VE, 654

Cook, N. D. (2013). *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: FE-PUCP, págs. 353.

R: Loredo, Rafael, *Los repartos*.
AGI.C: Archivo General de Indias, Sevilla, Contaduría.
ALPB: Maúrtua, Víctor M. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia, prueba perua*na.
VE: Vázquez de Espinoza, Antonio. *Compendio y decripción de las Indias*.

Ysabel (hija de M. Estete) ingresó al monasterio Nuestra Señora de la Encarnación en la Ciudad de los Reyes, razón por la cual, el convento pretendió el derecho a la renta del repartimiento de Tayacaxa, por tanto, se puso en cabeza de la Corona y determinaron asignar las dos terceras partes de los tributos libres de costas por los días de la vida de Ysabel que era monja y profesora en dicha orden, "y después lo que fuese la merced del Rey" (Cook, 1975; Altolaguirre y Bonilla, 1924). A la muerte de Ysabel Estete la administración del repartimiento revirtió a la Corona española.

Los indígenas de aquella época tributaban maíz, papas, trigo y aves de la Castilla. En este territorio no hubo minería importante. En cambio, si habrían sido afectados con el inicio en 1566 de la explotación de las minas de mercurio en Huancavelica, hecho que causalmente se asoció con los indicadores descendentes de los tributarios anotados en la tabla precedente.

En efecto, los indicadores aludidos deben ser retenidos para la reflexión sobre la disminución de la población tributaria en Tayacaxa. J. Urrutia (2014) propuso tres razones que explican esta tendencia: el enfrentamiento entre la administración y los encomenderos, que a los últimos les llevó a ocultar a los tributarios que debió acrecentarse al imponerse la *mita* para las minas de Huancavelica; los curacas escondían a la población en edad de tributar o estos huían al momento de las visitas de tasación; y; la pugna de las etnias nativas con sus encomenderos y hasta con sus propios curacas les enseñó a litigar "legalmente" obligando a visitas y revisitas, tasas y retasas a lo largo de la época colonial. En suma, la disminución de la población tributaria fue diferente a la disminución de la población total.

Después las cifras empezarán a incrementarse paulatinamente, al punto que al año 1790, en la intendencia de Huancavelica existían 8,300 tributarios, de los cuales 1,617 fueron de Tayacaxa, 3,250 de Angaráes, 2,401 de Castrovirreyna y 1,032 del Cercado (Povea, 2012).

Por 1567, el Corregimiento de Guanta que incluía al total de la "Isla de Tayacaxa", fue parte del Obispado de Guamanga, abarcando a doce curatos, de los cuales cinco pertenecían al ámbito de Tayacaxa (*Tayaqasa*): Mayocc (*¿Mayuq, Muyuq?*), Paucarbamba (*Pawkarpampa*), Colcabamba (*Qullqapampa*), San Pedro de Pampas y Huaribamba (*Waripampa*).

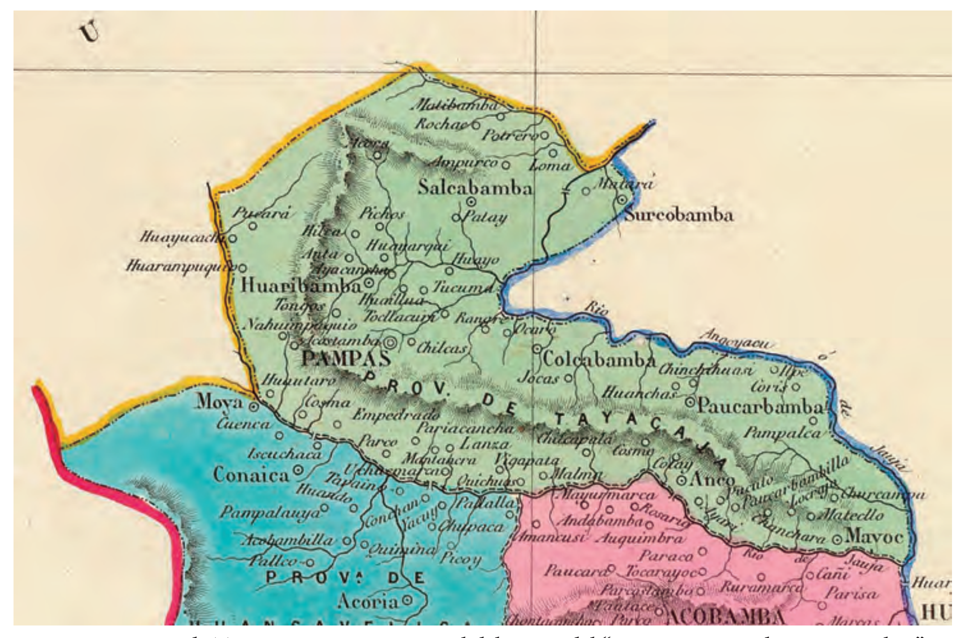
4.3. Tayacaxa como partido de la intendencia de Huancavelica

Por 1581, Huancavelica fue separada del corregimiento de Guamanga. En 1612 Angaráes fue repartido a Huancavelica y Chocorbos a Castrovirreyna. Como consecuencia de la rebelión de Túpac Amaru II, los corregimientos fueron suprimidos en 1784 y fueron reemplazados por las "intendencias", que se dividían en "partidos", estos en "doctrinas" o "parroquias", que a su vez subdividían en "anexos". De esta manera, la intendencia de Huancavelica quedó compuesta por cuatro partidos: El Cercado, Castrovirreyna, Angaráes y Tayacaja.

Tadeo Haenke (1901 [1795]), naturalista que participó en una expedición científica, habría realizado sus anotaciones para la *Descripción de Perú* entre los años 1790–1795, informó que la intendencia de Guamanga tuvo 50 doctrinas, 1 ciudad, 7 partidos, 134 pueblos, con 111,559 habitantes entre los que hubo 75,284 indios y 5,387 españo-



Mapa 2: Isla Taiacaxa. Extracto del mapa South America (Faden, William, 1750?–1836. Disponible en la Web de David Rumsey Map Collection).



Mapa 3: Prov. de Tayacaja. Extracto parcial del mapa del "Departamento de Huancavelica" (M. F. Paz Soldan, 1865. Disponible en la Web de David Rumsey Map Collection).

les. La intendencia de Huancavelica tuvo 22 doctrinas, 1 ciudad, 4 partidos, 86 pueblos, 30,917 habitantes entre los que hubo 23,917 indios y 2,341 españoles.

Como podrá notarse, entre Huamanga y Huancavelica, la diferencia demográfica indígena y española fue grande. Ha sido notable la supremacía demográfica indígena. Otra comparación de dos partidos proyecta que, entre 1790–95, Huanta tenía 30 pueblos con 27,334 habitantes entre los cuales hubo 1,998 indios, 219 españoles y 10,080 mestizos. En Tayacaxa hubo 5 doctrinas con 22 pueblos con 13,161 habitantes entre los cuales hubo 9,020 indios, 1,394 españoles y 2,796 mestizos (Haenke, 1901 [1795]).[5] Tayacaxa tuvo mayor presencia de españoles (1,394 según Haenke) que los otros partidos, incluido Huanta a la cual estuvo adscrita inicialmente.

La dominación española interrumpió al desarrollo autónomo de los aborígenes, fueron implantados los repartimientos, las encomiendas y los corregimientos. Después aparecen las haciendas mediante varios mecanismos entre los cuales los despojos y usurpaciones a las tierras de los indígenas fueron preponderantes. En las haciendas se trabajaban con mitayos, yanaconas, arrendatarios y algunos asalariados (Cotler, 2005). Otros, que habían sido reducidos en comunidades, fueron también alcanzados, de diversas maneras, por el poder de los primeros. Hubo una convivencia conflictiva entre comunidad y latifundio; sin embargo, la comunidad fue tolerada utilizándosele como una fuerza de trabajo de “reserva” para períodos en que la producción lo demandaba. Los latifundistas impusieron su fuerza despótica sin control posible del Estado Colonial. La comunidad sobrevivió asediada por el régimen hacendil. Étnicamente, las oposiciones se establecieron entre “blancos” e “indios”; los primeros fueron los castellanos, invasores, cristianos, dominantes y explotadores; y, los segundos fueron los *kichwas*, invadidos, ***hintilis***, dominados y explotados.

5. Tayacaja republicana–contemporánea

Después de la independencia, las intendencias, partidos y doctrinas fueron convertidos en departamentos, provincias y distritos. El departamento de Huancavelica fue creado por José de San Martín el 26 de abril de 1822. Luego perdió esa categoría por tener escasa población. Bolívar ordenó en enero de 1825 que todo el ámbito de Huancavelica pasara a la jurisdicción de Ayacucho. El 28 de abril de 1839, Agustín Gamarra restableció la categoría de departamento.

El 21 de junio de 1825, por Decreto Supremo, el Gobierno convocó a elecciones para elegir representantes al Congreso General del Perú a instalarse el 10 de febrero de 1826, estableciendo un representante por cada provincia de Ayacucho (Huamanga, Anco, Huanta, Cangallo, Lucanas, Parinacochas, Andahuaylas, Huancavelica, Angaráes, Castrovirreyna y Tayacaja) (Oviedo, 1861). Por esta razón Tayacaja considera al 21 de junio de 1825 como fecha oficial de su creación o reconocimiento como provincia integrante de Ayacucho.

---

5 Los datos parecen estar equivocados porque la suma de habitantes disgregados de Huanta da 12,297 y no 27,334 personas; mientras que la de Tayacaja da 13,210 y no 13,161 habitantes.

Cuando los chilenos invadieron a Perú (1879–1884), la mayor parte de los hacendados de Tayacaja tomaron partido por el ejército de Andrés Avelino Cáceres, hubo varios encuentros con los invasores, quizá lo más resaltante fue la batalla de Marcavalle en Pazos. En contraste, según H. Favre (1976), numerosos hacendados de la provincia de Huancavelica tomaron partido por el ejército de los invasores y pidieron protección contra las tropas de Cáceres quizá por temor de que los indígenas terminen arrebatándoles las tierras usurpadas.

En la época del último gobierno de Nicolás de Piérola (Sept. 1895 – Sept. 1899) hubo pretensión de una nueva demarcación territorial. La propuesta del proyecto se la encargaron a la Sociedad Geográfica de Lima, que el 14 de septiembre de 1897, con una carta dirigida al Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Luis Carranza, presidente de la SGL, dio cuenta que la Comisión había concluido con el encargo. La propuesta decía que "[…] el nuevo departamento de Huancavelica se compondrá de las provincias de Angaraes, Huancavelica, Tayacaja, Cañete y Yauyos" (Sociedad Geográfica de Lima, 1899). Este proyecto no logró prosperar a más.

Durante la República, hasta 1970, en la estructura socioeconómica de la provincia, continuó el predominio del sistema de haciendas tradicionales (con todas sus implicaciones de servidumbre, expansión, conflictos, etcétera). La oposición "*misti*"/indio siguió teniendo vigencia. Aunque lo "*misti*" no era una categoría que designaba únicamente al hacendado sino también a quienes los rodeaban y a todos aquellos que detentaban los poderes locales como las autoridades distritales y provinciales, los comerciantes y los empleados públicos.

Sin embargo, el declive de las haciendas fue inevitable. La provincia experimentó cambios en el orden imperante explicados, primero, por el crecimiento demográfico que fue uno de los factores internos que aceleró las contradicciones entre hacendados y la población indígena, condicionando una mayor presión sobre las tierras. Los primeros para acrecentar la apropiación de excedentes y los indígenas para satisfacer sus necesidades de subsistencia y reproducción.

Segundo, el cambio devino también por efecto de las influencias externas como la penetración del capital comercial, intensificado desde la llegada de la carretera a la provincia en el primer cuarto del siglo pasado. El capital comercial vigorizó las relaciones comerciales con las ciudades, provocando el surgimiento de una pequeña burguesía comercial rural. Algunos terratenientes ejercieron a la par el comercio, los otros empezaron a depender de los intermediarios. Las haciendas comenzaron a producir para los mercados e introdujeron nuevas técnicas de explotación agropecuaria, por lo que las tierras se hicieron más rentables, incrementándose una ofensiva del latifundio hacia las comunidades indígenas (especialmente entre 1940 y 1965). A su vez la carretera también provocó la emigración de muchos indígenas e hizo que estos vieran que era posible acceder a un tipo de vida diferente.

Tercero, la proletarización parcial de los indígenas fue otro elemento exterior influyente. Con la construcción de la carretera (durante la primera mitad del siglo pasado), del Complejo Hidroeléctrico del Mantaro (entre 1966–1985), y la explotación de las minas de Cobriza (desde mediados de los '60 en adelante), se desarrolló una tendencia hacia la proletarización de un sector de la población indígena, a quienes les brindaron

mejores condiciones de vida. Sin embargo, esto no significó la ruptura de los vínculos con la comunidad, pero permitió la adquisición de una experiencia y conciencia sindical, que influyó asimismo en el desarrollo ulterior de los cambios.

Cuarto, no obstante, el factor externo de mayor influencia para el cambio fue la promulgación y aplicación de la Ley de Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968–1975), que contribuyó con la modificación de la estructura agraria. Particularmente, en la provincia de Tayacaja, la reforma agraria provocó un conjunto de reacciones, muchas veces encontradas, aunque generalmente se comportó como el factor que incrementó o desencadenó una escalada de luchas indígenas que terminó por derrumbar al sistema de haciendas tradicionales. Por efecto de la Reforma Agraria, las comunidades indígenas obtuvieron el título de comunidades campesinas y los comuneros indígenas fueron denominados campesinos.

Las viejas estructuras, la correlación de fuerzas y las solidaridades sociales declinaron y dieron paso a otras nuevas. La ruptura del orden agrario significó una pugna entre diversas aspiraciones y por la imposición de una u otra opción que, a partir del inicio de la aplicación del proceso de reforma agraria en la provincia, a la fecha quedó claramente delineada la consolidación del sistema comunal especialmente en el aspecto sociopolítico, en contraste con las tendencias de la continuidad del sistema de haciendas, de la parcelación y privatización y de los intentos de explotación empresarial de tipo cooperativo.

Así como J. M. Arguedas (1974b) narró *El sueño del pongo* para graficar la condición de servidumbre en la que se encontraban los indígenas en el sistema hacendil, los cuentos que registré sobre los animales seductores y los condenados reflejan las construcciones de las alteridades radicales desde el punto de vista del indígena. Entre estas otredades sociales estuvieron el hacendado y sus empleados, las autoridades ejercidas por ellos o puestos a su servicio, y los curas que, antes de preocuparse por salvar a las “almas indígenas”, se preocupaban por sustraer el diezmo de los ingresos económicos y despojar las tierras a las comunidades.

Tayacaja tiene por capital a Pampas, ciudad que se encuentra a 72 kilómetros de Huancayo, la metrópoli más importante de la región (fotografía 3). Pampas ocupa parte del valle de su mismo nombre, relativamente fértil y de clima templado frígido, a una altitud de 3,260 m s.n.m. Son varios los distritos que mantienen frontera con los *wankas* (Acostambo, Ñahuimpuquio, Pazos, Pichus, Huaribamba, San Marcos de Rocchac, Salcahuasi, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble), constituyendo un área culturalmente es-pecial.

El río Mantaro[6] recorre parte de los límites de Tayacaja (anteriormente el territorio íntegro de la provincia de Churcampa pertenecía a Tayacaja, hasta que a inicios de 1985 se independizó).

Las carreteras que se dirigen de Huancayo a las ciudades de Huancavelica y Ayacucho, a la mina de Cobriza y los Complejos Hidroeléctricos del Mantaro y Cerro del Águila, atraviesan por el territorio de esta provincia; además, existen otros ramales que

6 El río Mantaro ha tenido diversas denominaciones en épocas y tramos diferentes entre los que podemos señalar: Hatunmayu, Atunmayu, Wankamayu, Río Izcuchaca, Río Anqoyacu (Anguyaco), Río Mayoc, Río Nuevo Guadiana, Río Marañón, Río Sangolaco y Río Xauxa o Jauja.

comunican con sus distritos y los centros poblados.

Las altitudes de Tayacaja fluctúan entre los 1,000 y 4,450 m s.n.m. Gran parte de los poblados de la provincia tienen acceso a pisos ecológicos fríos, templados y cálidos, condicionando la variedad de la producción agrícola desde tubérculos andinos, cereales, leguminosas, hasta plantaciones de frutas y caña de azúcar. Igual variedad presenta la ganadería. Crían camélidos, ovinos, caprinos, porcinos, vacunos y équidos, según se trate de una u otra área de pastoreo. Sin embargo, algunos poblados tienen control predominante sobre tierras frías, templadas o cálidas, presentando una producción agrícola y pecuaria especializada, por ejemplo: las quebradas de Surcubamba, Salcabamba y Salcahuasi se caracterizan por producir abundante fríjol; en cambio, la cuenca de Colcabamba produce abundante maíz, mientras que la zona de Pazos es conocida como zona productora de papa, y en la cabecera del valle de Pampas hay más crianza de vacunos.

De acuerdo con los datos del INEI (2009), la provincia de Tayacaja tuvo 107,715 habitantes, de los cuales el 66.2% de la población total tuvo por idioma al *kichwa* y presentaban diversos grados de bilingüismo y aún el 21.1% de los habitantes eran analfabetos. La población rural representaba el 75.6 %, con relación a la población urbana que representaba el 24,4%. 31,478 personas pertenecían a la población económicamente activa, de estos, el 79,9% representaba la actividad agropecuaria, frente al 21,1% que se distribuían en actividades menores. Es decir, se trata de una sociedad *kichwa* y eminentemente agroganadera, pero con preponderancia de autosubsistencia y con tecnología tradicional y en proporción menor con tecnología mixta (tradicional y moderna). Los excedentes productivos son destinados al mercado para adquirir algunos productos industrializados.

Los tayacajeños se hallan poblando un territorio de 3,724.56 km², con una densidad 28.9 habitantes por km², distribuidos en la capital provincial, capitales distritales, comunidades campesinas, anexos y campamentos de los Complejos Hidroeléctricos antes mencionados. No obstante, la mayor parte de la población rural está agrupada en comunidades campesinas reconocidas por el Estado y con personería jurídica, con autonomía en la administración de sus recursos y su sistema de organización. La reciprocidad y los lazos de parentesco constituyen la base de la estructura socioeconómica de estas sociedades. Cultivan dos hectáreas promedio por familia diseminada en diferentes parcelas y ubicadas en diferentes altitudes, en cambio tienen acceso a pastos, bosques y aguas comunales. No obstante, existen propiedades particulares que van desde 6 hasta 20 hectáreas. Estos campesinos producen con jornaleros y alguna tecnología moderna y destinan su productividad al mercado.

Tayacaja y Huancayo constituyen un corredor socio–económico–cultural. Son cuatro las vías que conectan a cuatro subcorredores económicos entre Tayacaja y Huancayo. Estos son la carretera Quichuas, Acostambo y Huancayo; Andaymarca, Colcabamba, Salcabamba, Pampas y Huancayo; Huaribamba, Pichus, Pazos y Huancayo; y Nororiente de Tayacaja y Huancayo[7].

7 El Nororiente de Tayacaja la conforman los distritos de Roble, Tintay Puncu, Huachocolpa, Surcubamba, Salcahuasi, parte de Salcabamba y San Marcos de Rocchac.



Fotografía 3: Ciudad de Pampas, capital de la Prov. de Tayacaja (Néstor Taipe, 2014).



Fotografía 4: Complejo Hidroeléctrico del Mantaro ubicado en el distrito de Colcabamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2012).

En consecuencia, Huancayo es el mercado regional que absorbe a Tayacaja. Hay muchas influencias culturales entre estas provincias. En el valle de Pampas funciona una sede de la Universidad Nacional de Huancavelica. El año 2011 fue creada la Universidad Autónoma de Tayacaja. Sin embargo, gran parte de la juventud opta por salir a estudiar a las universidades de las ciudades de Huancayo y Lima.

Desde antaño hubo jóvenes que emigraron hacía las ciudades. Pero ahora, con las carreteras, el flujo migratorio es más intenso. Muchos campesinos de estos lugares tienen sus casas en las ciudades. Los jóvenes prefieren emigrar a estas últimas y hacia la selva, en número minoritario hay tayacajeños que viven en otros países. Con ellos viajan su idioma, sus gustos (gastronómicos, auditivos, olfativos y cromáticos), costumbres, memoria y, entre esta, sus tradiciones orales. Algunos de ellos se mantendrán, otros cambiarán o pasarán al olvido. Como es natural, las generaciones nuevas ya no reproducen la cultura del cual proceden sus padres.

Pero la gente no solo sale sino además ingresa. Entre estos están parte de los docentes, los trabajadores de salud, algunos empleados de otros sectores públicos y de los gobiernos locales, los comerciantes, los transportistas, los curas que se instalan en las pocas parroquias existentes, los policías allí donde hay comisarías. Y, por último, hay presencia de inmigrantes venezolanos al igual que en otras provincias de la región.

Por los ‘80 y ‘90 del siglo pasado, en el nororiente de la provincia eran también considerados como los “otros” los miembros del Partido Comunista Peruano–Sendero Luminoso, del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y los soldados del ejército. Varios lugares de Tayacaja fueron escenarios del conflicto armado interno. Los distritos de Surcubamba, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble todavía son escenarios en el cual opera los remanentes de SL hostigando a las Fuerzas Armadas y “ajusticiando” a quienes considera colaborares de las Fuerzas del Orden. Todo este corredor geográfico se ha convertido en una de las tantas rutas de transporte de cocaína (porque tiene acceso al Valle de los Ríos de Apurimac, Ene y Mantaro, VRAEM). Además, el llamado PCP–SL se ha convertido en un brazo armado del narcotráfico, pasando de este modo al estatus de delincuentes comunes.

Al finalizar la década de los ‘80 fue creada la Región los Libertadores Wari con Ica, Ayacucho, Huancavelica y las provincias de Andahuaylas y Chincheros. Pero por demanda de los pobladores de Tayacaja, hubo un plebiscito que decidió la pertenencia de esta provincia a la Región Andrés Avelino Cáceres conformada por Junín, Pasco y Huánuco. Sin embargo, este primer intento de regionalización en el país fracasó y la dictadura de Fujimori reinstauró a los departamentos, hasta que el año 2002 cada departamento se convirtió en una “región” y Tayacaja volvió a ser provincia de la Región de Huancavelica.

Por último, es necesario señalar que los cambios que viene experimentando la provincia se expresan, aunque todavía de modo insuficiente, en el acceso a la telefonía, TV e Internet, haciendo partícipe a los habitantes de los acontecimientos globalizantes. Otro hecho interesante es que a mediados del año 2016 fue inaugurado el asfaltado de la carretera a la ciudad de Pampas. Además, actualmente fue inaugurada la Central Hidroeléctrica Cerro del Águila, proyecto que involucró a los territorios de los distritos de Surcubamba, Andaymarca, Colcabamba y Quishuar. Uno de los impactos positivos

para los distritos de Salcabamba y Quishuar fue la ampliación de la carretera antigua y la construcción de otra nueva que les permite el acceso hasta el río Mantaro. Pero quizá lo más importante es que, entre el Complejo Hidroeléctrico del Mantaro (Santiago Antúnez de Mayolo y Restitución) con 1,008 MW y Cerro del Águila con 524 MW, Tayacaja se ha convertido hasta ahora en el mayor productor de energía eléctrica de Perú con 1,533 MW, haciendo honor a su adscripción (de Colcabamba y Tayacaja) de "Capital Energética de Perú" (fotografía 4).

En síntesis, en un porcentaje elevado de la población de Tayacaja sigue vigente el "mundo andino" como una realidad cultural, con su propia lengua, visión del mundo, ética y valores. Sin embargo, como he expuesto, lo diferenciado no significa que esta realidad exista de manera aislada del contexto global ni que continua incólume; al contrario, su vitalidad radica en su capacidad de cambio. Las culturas tayacajeñas actuales son producto de la interacción diacrónica y sincrónica de "lo andino" y "lo occidental", cuyo resultado es una nueva configuración "híbrida" y se trata de sociedades con culturas diferentes de la que los españoles hallaron, pero que tampoco son occidentales totalmente; estas siguen siendo andinas aun cuando adoptaron, apropiaron, recrearon y reinterpretaron en su "interioridad", un conjunto de elementos materiales, tecnológicos e ideológicos tomados del exterior; al mismo tiempo son partícipes, en condiciones subalternas, de la economía de mercado, del avance de la tecnología y del proceso de mundialización de la cultura.

Conclusiones

1) Tayacaxa está compuesta por dos vocablos que, para unos, es una voz del QIIC del dialecto cusqueño y otra del QI (Franciscanos, 1909; Itier, 2016), para otros ambos vocablos son aymaras (Sanmartí, 1903 y Paz Soldan, 1877), y para los terceros uno es aymara y otro es QIIC del dialecto ayacuchano. Asumo esta última interpretación, por tanto, Tayacaxa está compuesta por el aymara "*thaya*" que significa "frío", "viento" o "lugar frío", y por el *kichwa* "*qasa*" que significa "abra" o "cosa mellada". Entonces Tayacaja significa "abra fría" o "abra de mucho frío".

2) A pesar de las diferencias sustanciales sobre el proceso lingüístico prehispánico entre los académicos históricos (A. Torero y R. Cerrón) y los estudiosos contemporáneos como C. Itier y W. Isbell, todo apunta a considerar que en este territorio se habría hablado inicialmente el protoaymara o en su defecto habría existido un bilingüismo protoaymara y proto*kichwa*, en la que la lengua de prestigio habría sido la primera; pero después de la expansión Wari, el proto*kichwa* habría pasado a ser predominante. Ese proceso explicaría que en la lengua actual haya muchas palabras comunes entre el *kichwa* y el aymara. También este bilingüismo daría cuenta del porque Tayacaxa consta de dos vocablos de lenguas diferentes.

3) Es probable que en épocas prehispánicas el territorio de Tayacaxa haya estado bajo la influencia de Chavín, de Tiwanaku en su periodo expansivo, no creo que la influencia de Warpa los haya alcanzado. En cambio, con mayor seguridad, se puede afirmar que fue parte del imperio Wari, más tarde habría integrado la confederación Chanka quizá como parte de los *anqaras*. Cuando esta confederación fue derrotada,

terminó sometida a la hegemonía *inqa*. La memoria de estos pueblos aún mantiene en sus tradiciones orales a los *waris*, *chankas* e *inqas*. Hubo dos *inqañankuna* (caminos incas) longitudinales que conectaban a Vilcas, Guanta y Xauxa. Del mismo modo todavía quedan signos de poblaciones que fueron desplazadas como *mitmaqkuna* (mitimaes) procedentes de otras regiones.

4) En el período colonial, Tayacaxa fue una "Isla" de la Provincia y Corregimiento de Guanta que, en 1549, le fue otorgado al encomendero Miguel Estete, luego en 1572 la heredó su hija Ysabel; después, en 1602, su administración pasó a manos de la Corona Española. Por el año 1612 Angaráes fue repartido a Huancavelica y Chocorbos a Castrovirreyna. Después de 1784, la intendencia de Huancavelica quedó compuesta por cuatro partidos: El Cercado, Castrovirreyna, Angaráes y Tayacaxa. En este contexto, los *runas* que habitaban Tayacaxa estuvieron bajo el dominio de la encomienda, el repartimiento y el corregimiento. Sobre la base anterior se constituyeron las haciendas donde los nativos trabajaban como mitayos, yanaconas, arrendatarios y asalariados. Luego de reducidas las poblaciones en comunidades hubo una convivencia conflictiva entre estas y el latifundio que imponía su fuerza despótica sin control efectivo del Estado Colonial.

5) Después de la independencia, las intendencias, partidos y dotrinas se convirtieron en departamentos, provincias y distritos. El departamento de Huancavelica fue creado por San Martín en abril de 1522. Después, por tener poca población, Bolívar la restituyó a Ayacucho en enero de 1825. Pero, en abril de 1839, A. Gamarra la ratificó como departamento. En cambio, Tayacaja considera por fecha de creación al 21 junio de 1825. Desde la independencia hasta 1970 predominó el sistema de haciendas basada en la servidumbre que declinó, entre otros factores, por la aplicación de la Ley de Reforma Agraria de 1969. En 1985, Tayacaja se fraccionó porque Churcampa se provincializó. Además de ser un territorio con economía agropecuaria, en él están dos complejos hidroeléctricos y la mina de Cobriza. Tayacaja fue también escenario del conflicto armado interno y aun actúan en él los portadores de armas. La parte nororiental es un corredor de transporte de cocaína proveniente del VRAEM. Por último, estás culturas son resultado de la interacción de lo andino y lo occidental y tienen una lengua, visión del mundo, ética y valores propios, y son partícipes en condición subordinada de la tecnología moderna, del mercado y del proceso de mundialización de la cultura.

Bibliografía

Acevedo, A. d. (1779). *Diccionario geográfico histórico de las indias occidentales ó América, Tomo V*. Madrid: Imprenta de Manuel González.

Altolaguirre, Á. y Bonilla, A. (1924). *Índice general de los papales del Consejo de Indias*. Madrid: Tip. de la "Revista de archivos, bibliotecas y museos".

AMLQ. (2015). *Diccionario Quechua – Español – Quechua*. Cusco: GRC.

Anónimo. (1560). *Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua*. Valladolid: Francisco Hernandez de Cordoua.

Anónimo. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en*

la lengua española. Los Reyes: Antonio Ricardo.
Anónimo. (1603). *Arte de la lengva general del Perv, llamada Quichua*. Sevilla: En casa de Clemente Hidalgo.
Anónimo. (1614). *Arte, y vocabulario en la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española*. Los Reyes: Francisco del Canto.
Arguedas, J. M. (1974). "El sueño del pongo". En *Agua y otros cuentos indígenas* (pp. 57–64). Buenos Aires: Losada.
Bertonio, L. (1879a [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara* (Vol. 1). Leipzig: B. G. Teubner.
Bertonio, L. (1879b [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara* (Vol. 2). Leipzig: B. G. Teubner.
Betanzos, J. d. (2004 [1551]). S*uma y narración de los incas* (Ma. del Carmen Martín Rubio ed.). Madrid: Polifeno.
Cieza de León, P. (1922 [1553]). *La crónica del Perú*. Madrid: Calpe.
Cook, N. D. (1975). *Tasa de la visita general de Francisco Toledo.* Lima: UNMSM.
Cook, N. D. (2013 [1981]). *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520–1620*. (J. Flores, Trad.). Lima: FE–PUCP.
Cotler, J. (2005). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP.
Durand, J. E. (1915). "Contribución filológica". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, XXXI*, 116–118.
Espinoza, W. (1972). "Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558–1560–1561. *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* (1), 9–407.
Espinoza, W. (1973). "La coca de los mitmas cayampis en el Reino Ancara. Siglo XVI". *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* (2), 6–68.
Favre, H. (1976). "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica". En J. M. Mar (Ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (pp. 105–138). Lima: IEP.
Franciscanos, R. (1905). *Vocabulario políglota incaico*. Lima: Colegio Fide del Perú.
Garcilaso de la Vega, I. (1919 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Sanmarti.
González Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Impreso por Francisco del Canto.
González, E. (2004). "Los señoríos chancas: Historia, mitos y leyendas". BIRA (31), 67–84.
Guaman Poma de Ayala, F. (2015). *Nueva Crónica y buen gobierno*. Lima: BNP.
Gvaman Poma de Aiala, P. (1615). *El primer nveva corónica i bven gobierno*. Disponible en http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.
Haenke, T. (1901 [1795]). *Descripción del Perú*. Lima: El Lucero.
Hintz, D. (2000). *Características distintivas del quechua de Corongo*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
INEI. (2009). *Huancavelica. Principales indicadores demográficos, sociales y económicos a nivel provincial y distrital*. Lima: INEI.
Isbell, W. H. (2010). "La arqueología wari y la dispersión del quechua". *Boletín de Arqueología* (14), 199–220.

Itier, C. (2016). "La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(2), 307–326.

Izaguirre, B. (1923). *Historias de las misiones franciscanas de los procesos de la geografía en el oriente del Perú* (1619–1921) (Vol. V). Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría.

Lumbreras, L. (1975). *Las fundaciones de Huamanga*. Lima: Nueva Educación.

Murúa, M. d. (2001). *Historia general del Perú.* Madrid: Dastin.

Oliva, A. (1895 [1598]. *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: S. Pedro.

Oviedo, J. (1861). *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859* (Vol. 1). Lima: Editor Felipe Bailly.

Paz Soldan, M. (1877). *Diccionario geográfico estadístico del Perú*. Lima: Imprenta del Estado.

Povea, M. (2012). *Retratos de una decadencia. Régimen laboral y sistema de explotación en Huancavelica*, 1784–1814. Granada: Universidad de Granada.

Quenta, W. (2010). *Diccionario español, quechua, aymara*, *inglés*. La Paz: América.

Quijada, S. (1985). *Estampas huancavelicanas*. Lima: Dugrafis.

Ráez, N. A. (1889). Tayacaja. Monografía de esta provincia del departamento de Huancavelica. Boletínde la Sociedad Geográfica de Lima, *VIII*(VIII), 278–320.

Regal, A. (1936). *Los caminos del inca en el antiguo Perú*. Lima: Sanmartí y Cía.

Riva Agüero, J. de la. (1958). *Paisajes peruanos*. Lima: Latinoamericana.

Rostworowski, M. (2017). *Pachacutec* (Vol. I). Lima: IEP.

Ruiz, A. (2017). "Deslindes étnicos en la historia de Amazonas, Perú". *Boletín de Arqueología* (23), 41–56.

Sanmartí, P. (1903). *Los pueblos del Perú*. Lima: San Pedro.

Santacruz Pachacuti, J. de (1879). "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú". En M. d. Fomento, *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (pp. 231–328). Madrid: Ministerio de Fomento.

Santo Thomas, D. d. (1560). *Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua*. Vallodolid: Francisco Hernandez de Cordoua.

Sarmiento de Gamboa, P. (1907 [1572]). *History of the incas*. Cambridge: Hakluyt Society.

Sociedad Geográfica de Lima. (1899). *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* (Vols. VIII, Año VIII). Lima: San Pedro.

Stiglich, G. (2013). *Diccionario Geográfico del Perú*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.

Taipe, N. (2001). "Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos". *Gazeta de Antropología*. Disponible en http://www.gazeta–antropologia.es/?p=3284.

Taipe, N. (2015). "Animales y 'gentiles' seductores en los relatos andinos". *Revista de Antropología Experimental, Área de Antropología Social – Universidad de Jaén, (15)*, Texto 22, 381–405.

Taipe, N. (2017). "Sanqu y Maras: Las implicaciones socioculturales de la organización dual del territorio en el pueblo quechua de Colcabamba". *Perspectivas Latinoamericanas* (14), 69–108.

Torero, A. (1964). "Los dialectos quechuas". *Anales científicos*, II(4), 445–478.

Torero, A. (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Torero, A. (2011a). "Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones lingüísticas e historia andinas* (pp. 23–45). Huacho: Imagen.

Torero, A. (2011b). "Lingüística e historia de la sociedad andina". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones de lingüística e historia andinas* (pp. 55–90). Huacho: Imagen.

Torero, A. (2011c). "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones de lingüística e historia andinas* (pp. 91–130). Huacho: Imagen.

Torero, A. (2011d). "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones lingüísticas e historia andinas* (pp. 157–236). Huacho: Imagen.

Torero, A. (2011e). "El marco histórico–geográfico en la interacción quechua–aru". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones lingüíticas e historia andinas* (pp. 405–440). Huacho: Imagen.

Torres, D. d. (1616). *Arte de la lengva aymara*. Lima: Francisco del Canto.

Tschudi, J. (1853). *Die Kechua–Sprache*. Wien: Kaiserliche–Köngliche Hof–Und Staatsdruckere.

Urrutia, J. (2014). *Aquí nada ha pasado. Huamanga siglos XVI–XX*. Lima: COMISEDH, IFEA, IEP.

Vivanco, C. (2004). "El tiempo de los purun runas o chanckas en la cuenca de Qaracha". En H. Tomoeda, & L. Millones (Edits.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina* (pp. 13–29). Lima: Fondo Editorial del Congreso.

Vivanco, C. e I. Vivanco. (2019). "Yunkaman rina ñawpaq ñankuna, inkapa ñannin nisqankuna, Ayacucho". En N. Taipe (Ed.), *Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura* (pp. 169–200). Ayacucho: Pres.

Vivanco, C. y D. Aramburú. (2015). "El Usno Inka de Punki, Anco, La Mar, Ayacucho: Ara de veneración entre los pueblos de cumbres". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 4(4), 105–144.

Weber, D; Cayco, F.; Cayco, T. y Ballena, M. (2008). *Rimaykuna quechua de Huánuco. Diccionario de quechua de Huallaga con índices castellano e inglés*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Las mutaciones icónicas de Santiago y la complejidad de sus roles culturales en el centro–sur andino peruano

Introducción

En este estudio expongo la invención del mito de Santiago Matamoros, en la primera mitad del siglo IX, en un contexto histórico en el cual los cristianos luchaban para liberar a la Península Ibérica del dominio musulmán, condicionando la mutación icónica de Santiago con la túnica y el bastón clásico hacia a una representación de un guerrero vencedor de los moros.

Entre los siglos XI y XIV, el Apóstol fue representado como un peregrino, aquellos siglos fueron la época de las grandes peregrinaciones hacia Santiago de Compostela. Luego, a inicios del siglo XVI, Santiago vino a América junto con los invasores y, por obra de sus ideólogos, devino de Matamoros en Mataindios.

Describo cómo las reinvenciones míticas y un conjunto de signos transfiguraron al Mataindios en *Illapa* (dios andino del Rayo, Trueno y Relámpago). Aparecerán aún nuevas metamorfosis de Santiago porque un icono dominante, odiado y temido, fue objeto de deseo de apropiación por los indígenas, entonces surgirán en Mesoamérica algunos mitos en los que Santiago defiende a los aborígenes; surgirá en Perú situaciones mesiánicas con profetas indígenas que dijeron ser Santiago y que anunciaron el retorno al orden anterior. Habrá situaciones de "retraducción" y "apropiación" haciendo aparecer a Santiago como defensor de los indígenas frente a los demonios, y se le adscribirán nuevos y complejos roles culturales.

Desarrollo también la asociación sincrética o de superposición entre Santiago y el *wamani* (espíritu tutelar que habita las montañas prominentes y lagunas altoandinas). Refiero cómo es concebido y representado en forma humana, geográfica, limnológica y ornitológica. Describo sus atribuciones como protector del pueblo, de grupos y personas individuales, como dueño y protector del ganado y la fauna; su relación con los humanos honestos y deshonestos que terminan por dar origen a los venados; de cómo ayudan a ubicar a los animales extraviados o robados; y su rol simbólico como generador de iden-

tidades locales y étnicas.

Termino la exposición con la descripción de la fiesta del Santiago contemporáneo y los rituales de reproducción practicados en honor del *wamani*, así como los respectivos arquetipos de un conjunto de prácticas culturales correspondientes al centro-sur andino peruano, específicamente referido a los departamentos de Huancavelica, Junín y Ayacucho. Finalmente identifico la coexistencia de la fiesta sagrada con otra profana debido al desencanto sobre las creencias tradicionales y al paso de la conversión festiva en parte de la industria cultural.[1]

1. La invención del mito de Santiago Matamoros

Tres temas específicos son tratados en este apartado: la descripción sobre el nacimiento del culto a Jacobo el Apóstol, la invención del mito de Santiago Matamoros, y su mutación en Santiago el peregrino.

1.1. Jacobo el Apóstol

Jacobo tiene por variantes a Jacob, Yago, Iago, Jaime, Tiago, Thiago y Diego. La conjunción de "San" (apócope de "Santo") y "Tiago" o "Thiago" (sustantivo propio) constituye "Santiago". Jacobo nació en Betsaida (Galilea), fue hermano de San Juan Evangelista y ofició de pescador hasta que fue captado por Jesús.

La tradición cuenta que después de la muerte de Jesús, por el año 34, el Apóstol se dirigió hacia el occidente a predicar el evangelio. Habría entrado a la península por Cataluña, llegó a Valencia donde nombró obispo a Eugenio; luego pasó a Peñíscola; después fue a Zaragoza donde habría tenido la primera aparición de la Virgen María que le manifestó el deseo de erigir un templo junto al río Ebro. El segundo encuentro habría sido en Muxía (La Coruña) a más de ochocientos kilómetros de Zaragoza (Sierra y Gallego, 2008).

Santiago regresó a Palestina donde fue el primer obispo de Jerusalén hasta que, el año 44, fue torturado y decapitado juntamente con Josías por orden de Marco Julio Agripa Herodes I (nieto de Herodes I el Grande), Rey de Judea. Después de su muerte, los discípulos del Apóstol llegaron con su cuerpo al puerto de Iria en Flavia (en la Galicia Romana). Ya en la península Ibérica, después de haber pedido permiso a una matrona pagana (la reina Lupa), en la región Amaia, en el monte Liberum Donum, en un bosque cercano de la ciudad de Compostela, construyeron el arca sepulcral y edificaron su altar (Domínguez, 2008). Los demás discípulos regresaron, pero allí quedaron Teodoro y Atanasio para custodiar la sepultura, y después de sus muertes, fueron sepultados junto al Apóstol por el pueblo que ellos habían ganado (Bartolini, 1885).

Después, en la Hispania, el cristianismo estuvo perseguido por Daciano, quedando oculto el sepulcro y que solo recibía la visita de los cristianos. Luego sucedió la "Paz de Constantino" o la tolerancia del cristianismo, promulgada el año 313, estableciendo la libertad de religión en el Imperio Romano, dando fin a las persecuciones de ciertos grupos religiosos, particularmente de los cristianos. Pero posteriormente España fue in-

1 Mi reconocimiento a Juan José García Miranda y Raúl H. Mancilla por sus comentarios. Raúl Mancilla y Rosario Laurente me proporcionaron algunas fotografías. A Carlos Zúñiga, Magno Gutiérrez, Manuel Suárez y Leopoldo Pacheco, integrantes del Círculo Cultural de Tayacaja, que siempre apoyan mis investigaciones.

vadida por los Godos (pueblos germanos orientales considerados paganos). Luego de los Godos la península fue invadida por los árabes musulmanes cuyas consecuencias llegaron hasta la persecución de los emperadores romanos. En este contexto, el oratorio erigido sobre el sepulcro de Santiago, que había permanecido intacto hasta el año 711, fue destruido por los musulmanes, quedando oculto durante todo el siglo VIII y apenas se mantuvo en la memoria de los habitantes que sus mayores veneraron a la tumba de Santiago (Bartolini, 1885).

La opinión generalizada –dice Bartolini (1885)– es que por el año 814, bajo el imperio de Carlo Magno y del pontificado de San León III, tuvo lugar el hallazgo de los restos de Santiago. En efecto, una de las tradiciones narra que el ermitaño Pelayo ("Paio" o "Pelagio") informó al Obispo Teodomiro que vio una estrella posada en el bosque *Libredón*. El Obispo encontró, en un montículo, un sepulcro de piedra en el que reposaban los restos de Santiago y sus discípulos Teodoro y Atanasio, luego informó al rey Alfonso de España, que visitó dicho lugar y ordenó la construcción de una iglesia, concediendo al Beato Santiago Apóstol y al padre Teodomiro tres millas de territorio alrededor de la tumba e iglesia (Bartolini, 1885). En la catedral de Compostela, en la parte alta de la "puerta santa" se encuentra la estatua de Santiago en medio de otras dos estatuas ligeramente más pequeñas que representan a Teodoro y Atanasio.

1.2. La invención del mito de Santiago Matamoros

La leyenda atribuye el origen de Santiago Matamoros a la batalla de Clavijo (acaecida el 23 de mayo del año 844). Sin embargo, su verdadero origen está en un documento apócrifo, *Diploma de Ramiro I*, redactado a principios del s. XII, que contiene el "Voto de Santiago", considerado "una de las mayores falsificaciones diplomáticas del mundo". Este documento otorgó privilegios a la sede compostelana en agradecimiento por la intervención del Apóstol en la batalla de Clavijo, que parece ser que nunca existió y que esta leyenda tomó sus argumentos de la batalla de Simancas que, por el año 939, enfrentó a Ramiro II (c. 900–951) y Abderramán III (Córdoba, 891–961). La leyenda narra que los reyes de Asturias anteriores a Ramiro I (c. 790–850) compraban la paz a los moros con cien doncellas (50 nobles y 50 plebeyas). Según el documento, Ramiro I se negó a cumplir el trato y movilizó a su ejército contra los musulmanes, y cuando iban a ser derrotados, Santiago apareció ante el rey para decirle que él estaría presente al día siguiente en el campo de batalla. Así, la "historia" hizo creer que, por dicha intervención, Ramiro I estableció un voto perpetuo en favor de Santiago[2] (Domínguez, 2008).

La leyenda inventada atribuyó la victoria de los cristianos contra los musulmanes en Clavijo a la ayuda del Apóstol que apareció luchando sobre un caballo. Los cristianos propagaron que el Apóstol habría hecho otras apariciones en los combates de Simancas, en el Salado y en Granada, ahuyentando a "la morisma de nuestro suelo y libró á Europa del ignominioso yugo del islam" (Bartolini, 1885: 271). ¡Santiago y cierra, España! se convirtió en grito de guerra con el que los soldados españoles invocaban a su "patrón" al entrar en batalla.

2 El Voto de Santiago fue redactado en el siglo XII y atribuido retrospectivamente a Ramiro I. Demostrada la falsedad del Voto, fue anulada su legalidad en las Cortes de Cádiz el 12 de octubre de 1812 (Domínguez, 2008).

Sin embargo, el carácter bélico del Apóstol y la primera referencia a Santiago Matamoros se encuentra por primera vez en *Historia Silence* (¿1109–1118?) cuando refiere a la toma de Coimbra (1058)[3]. Cinco siglos más tarde, durante el período nacional decimonónico, Enrique López de Setién y Huidobro recogió el documento y anotó:

> Veenle los Españoles de su parte en un caballo blanco, Espada en mano, Estandarte en la otra, con una Cruz encarnada en campo blanco: la rienda irá suelta contra el Bárbaro y poderoso en la palabra de Santiago y á ellos, y en la obra de sus brazos, hecho el hijo del trueno rayo contra la media luna, degollaron sesenta mil Moros aquel día [...] y desde entonces resolvió el Reyno en Cortes, que en los despojos Militares se apartase una parte para el santo, teniéndole presente, no solo como á santo, sino como á soldado (Flores de Setién y Huidobro citado por Domínguez, 2008: 70–71).

Así, Santiago se transformó en guerrero santo y patrón de la reconquista de España por los cristianos. Estamos pues ante la invención del mito de "Santiago Matamoros". Icónicamente ya no será representado con la túnica y el manto característico de los apóstoles (fotografía 1), sino será imaginado como un guerrero montado en un caballo brioso blanco; con armadura militar; en ocasiones con botas y espuelas y en otras con sandalias; unas veces con sombrero, casco o con la cabeza descubierta; con espada o lanza en la mano derecha y en la mano izquierda portando un estandarte (con la Virgen María y una cruz, en uno u otro lado respectivamente), un escudo o tomando las riendas del caballo; unas veces el Apóstol es observado beneplácitamente o en actitud protectora por Jesús, la Virgen y los ángeles desde el cielo. Hay óleos en la que, mientras Santiago aniquila a los moros, un grupo de ángeles porta el estandarte. Los moros aparecen vencidos, tumbados en el suelo y pisoteados por los cascos del caballo del Apóstol; otros huyen con un estandarte que permite observar la media luna musulmana; y que son claramente identificables por los rasgos somáticos y el uso de turbantes. Hay retablos y lienzos en la que Santiago ha cercenado los cuerpos de los musulmanes, hay brazos, piernas y cuerpos cortados; hay también solo cabezas decapitadas como en la imagen del retablo en la capilla de Alcázar de Segovia en España (fotografía 2).

En la Catedral o Iglesia Mayor colonial de San Antonio de Huancavelica, construida entre los años 1572 y 1608, pude constatar la presencia de una estatua de Santiago que, al 11 diciembre de 2015, se hallaba ubicada al lado izquierdo después del ingreso a la iglesia. Santiago cabalga un corcel blanco, la estatua se encuentra sobre una plataforma rectangular cubierta de color guindo, como a unos 45 o 50 cm. del suelo, lo que permite apreciarla en detalle y en toda su magnitud.

Santiago sostiene con la mano derecha una espada alzada presta a asestar un golpe, tiene un sombrero negro, con cabellera larga y rostro barbado, con la mano izquierda sostiene las riendas del corcel, una capa celeste le cubre desde los hombros hasta los costados y la parte trasera del caballo; sin embargo, desde otro ángulo se puede apreciar que el Apóstol tiene una capa sólida (¿de yeso?) color rojo obscuro con adornos plateados, viste una túnica azul–petróleo–gris, tiene un cordón en la cintura, calza unas sandalias, tiene los pies al interior de unos estribos triangulares. El corcel blanco tiene

3 H. Flórez (1778) estableció la toma de Coimbra en el año 1059 y descartó que haya sido por el año 1040 o 1064.



Fotografía 1: Santiago y sus discípulos adorando a la Virgen del Pilar (Goya). Heraldo.es.



Fotografía 2: Santiago Matamoros. Capilla del Alcázar de Segovia, España. www.flickr.com.





Fotografías 3a y b: Matamoros en la iglesia San Antonio, Catedral de Huancavelica (Néstor Taipe, 2015).

las riendas de cuero de color negro con adornos plateados, su boca parece estar masticando el freno metálico, con los ojos saltones, las fosas nasales y los labios rojos, con una crin relativamente dorada, las dos patas traseras se sostienen en la plataforma, la pata delantera izquierda se sostiene sobre el pecho de un "moro", cuyo antebrazo derecho está visiblemente quebrado, y tiene la pata delantera derecha alzada a punto de aplastar a otro "moro".

Son tres las representaciones de los "moros" que aparecen debajo del corcel, dos adelante (uno pisado y otro a punto de ser aplastado por los cascos del caballo), la tercera está detrás entre las patas de la bestia. Los "moros" tienen coloraciones rojizas, amarillentas y naranjas suaves, se puede apreciar que son guerreros con pantalones ajustados y que calzan unas botas hasta los tobillos. Los rostros de los primeros están relativamente borrosos, en cambio es nítido el semblante del tercer "moro", se puede apreciar los ojos, la boca, los bigotes, la barba, la frente ceñida y la cabeza cubierta por una especie de turbante rojo. Por último, entre la crin y la oreja izquierda del caballo hay un gran manojo de *waylla ichu* (*Stipa ichu*), único, pero importante, signo de la andinización de Santiago sobre el que retomaremos más adelante (fotografías 3a y 3b).

Si tomamos al azar dos estatuas para compararlos, una de la costa, la de Santiago de Surco (Lima) y, otra de los Andes, la de Huancasancos (Ayacucho), encontraremos semejanzas entre el Apóstol de Huancavelica y el de Surco; pero, hay gran diferencia entre las estatuas de Huancavelica y la de Huancasancos, porque en la segunda están ausentes los "moros" debajo del corcel. Sin embargo, la diferencia marcada entre los tres está en que solo la estatúa de Huancavelica incorpora al *waylla ichu*.[4]

Lo anterior indica que, como es natural, la presencia del Apóstol ha sido diferente entre las ciudades costeñas y andinas. Las diferencias deben ser aún más ricas si se observan las estatuas de las iglesias rurales. Pero, por lo visto, en Huancavelica y quizá en otros lugares, la incorporación de elementos andinos en la estatua de Santiago ha tenido y tiene el consentimiento de la iglesia. Este fenómeno no es extraño ya que, desde el inicio de la imposición de la cristianización, hubo símbolos indígenas incorporados de modo clandestino, cuyo descubrimiento temprano dio origen a las campañas de extirpación de idolatrías, destruyendo a las *wakas* ancestrales y reprimiendo a sus sacerdotes y creyentes. Aunque después, tuvo cierta tolerancia por la iglesia, así aparece la Virgen en "forma" de montaña simbolizando a la *Pachamama* o será identificada con el culto al agua; Cristo identificado con *Inti* o con *Pachakamaq*, por mencionar algunos ejemplos.

1.3. Santiago el peregrino

La mutación icónica de Santiago continuó. Entre los siglos XI y XIV ocurrieron las grandes peregrinaciones por el Camino de Santiago que en su época superó a Roma y Jerusalén como centro de peregrinación religiosa. Todo el mundo cristiano deseaba visitar a la catedral de Santiago de Compostela donde dijeron que estaba el sepulcro del Apóstol. La peregrinación iba acompañada por la creencia en la posibilidad de que los peregrinos obtendrían indulgencias plenarias; es decir, que lograrían el perdón de todo tipo de

4 Raúl Mancilla tuvo la gentileza de enviarme unas fotografías de Santiago de la iglesia de Huancasancos (Ayacucho).

culpa o pena que, después de la muerte, evitaría la condena en el infierno o al estado de almas en pena que van al purgatorio.

Obviamente, en esta ruta extensa para la época, tuvieron también cabida los mendigos, pobres y vagabundos que aprovechaban algunas ventajas para su supervivencia. Como todo camino largo estuvo también plagado de asaltantes.

En este contexto temporal, Santiago fue representado icónicamente con prendas de peregrino, con capa corta, sombrero de alas anchas (para protegerse del sol), con unas conchas (que son los distintivos de las "obras buenas", del "amor a dios" y del "amor al prójimo"), con un bastón de caminante, con un recipiente de calabaza para llevar agua, una bolsa y, algunas veces, lleva un libro entre manos que podría ser la biblia (fotografía 4).

Sin embargo, como señaló Javier Gracia (2005), a partir del siglo XIV, el peregrinaje a Santiago de Compostela entró en un proceso de decadencia. La reforma, el protestantismo que fraccionó a los cristianos, las guerras diversas, las convulsiones sociales, la peste negra (que habría tenido su origen en las Indias Occidentales) que acabó con la tercera parte de la población de Europa, y otros factores hicieron que la peregrinación religiosa fuera perdiendo importancia.

Además, desde diversas voces, se empezó a considerar inútiles a las peregrinaciones, que resultaban muy caras y que no aportaban nada para la interiorización de la religión. Se empezó a considerar a los peregrinos de ingenuos. En los Países Bajos y en Alemania rechazaron sistemáticamente el culto y veneración a las reliquias. Surgieron sentencias y bandos municipales prohibiendo dar "cobijo a mendigos, gente de la guerra, peregrinos a Santiago, ni a vendedores ambulantes, ni paganos o gentes similares" (Gracia, 2005: 59).

En suma, el peregrinaje religioso se desvió hacia otros destinos y el camino de Santiago perdió la importancia que tuvo durante los siglos anteriores. Además, se iba aproximando los albores de nuevas épocas que marcarán el inicio del descubrimiento e invasión de nuevas regiones en el mundo en el que los europeos tendrán un rol protagónico. En el caso de América ese rol fue asumido por los españoles, portugueses, ingleses y franceses.

2. La mutación de Santiago Matamoros en Mataindios

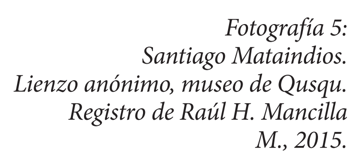
Dos temas específicos son tratados en este apartado: la invasión europea a América, su justificación y las consecuencias en todos los ámbitos de la vida en los pueblos aborígenes, y el invento y la mutación icónica de Santiago en Mataindios.

2.1. La invasión de América

Entre 1518 y 1521, Hernán Cortés, en nombre del rey Carlos I de España, invadió a los mexicas o aztecas con la participación de las etnias sometidas por estos que se habían aliado con los españoles. Con la caída de México–Tenochtitlán inició la colonización española. El 8 de marzo de 1535 fue creado el virreinato de Nueva España, cuya capital fue la ciudad de México, dominando un extenso territorio: Por el norte no tenía límites fijos, podía extenderse indefinidamente; por el sur llegaba hasta Costa Rica, por el este la Florida y las Antillas; por el oeste hasta las islas Filipinas y sus dependencias (Delgado, 2006). En este proceso de invasión, Santiago hizo varias apariciones combatiendo contra



Fotografía 4:
Santiago Apóstol de peregrino.
Fuente: http://hitosdelcamino.blogspot.com/2011/06/un-santiago-peregrino-en-el-monasterio.html



Fotografía 5:
Santiago Mataindios.
Lienzo anónimo, museo de Qusqu.
Registro de Raúl H. Mancilla M., 2015.



los indígenas en Centla en Tabasco (1518), en Tenochtitlán (1520), en Tetlán (Jalisco), en Querétaro (1531), en Iximché–Guatemala (1524); después fue apareciendo en otros combates de ocupación en Colombia, Perú y Chile. Así, Santiago reapareció en América transmutado en Mataindios.

A partir de agosto de 1498 (tercer viaje de Cristóbal Colón), empezó el contacto entre los europeos y los nativos de Venezuela, y su colonización llevó más de un siglo debido a que no existía un Estado desarrollado como en México o Perú, la dominación de una etnia no abarcaba regiones amplias. Venezuela estuvo bajo la administración del virreinato de Nueva España a través de la Real Audiencia de Santo Domingo. Por su parte, los portugueses empezaron, en 1500, la invasión y colonización de la región de Brasil. Uruguay, Paraguay y Argentina ya venían siendo explorados antes de la incursión a tierras de dominio *inqa*.

Los españoles llegaron al Tawantinsuyu. El encuentro entre los europeos, encabezados por Francisco Pizarro, y Atawallpa en Cajamarca se produjo el 16 de noviembre de 1532, fecha que marcó el inicio de la invasión y la colonización del Tawantinsuyu en nombre del Rey de España Carlos I. Los españoles constituyeron el virreinato de Perú, estableciendo la capital en la ciudad de Lima, aunque primero fue la ciudad de Jauja en el valle Wankamayu cuya población fue aliada de los españoles. Este virreinato comprendió gran parte de Sudamérica y el istmo de Panamá, su territorio estuvo constituido por los países actuales de Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Panamá, Perú y toda la región oeste y sur de Brasil.

La invasión fue justificada porque "América era el vasto imperio del Diablo" (Galeano, 1999: 23), por lo que era necesaria la acción pastoral, evangelizadora o civilizadora de los europeos cristianos a los "indios" gentiles que vivían "bajo el engaño del diablo", causa por la cual eran idólatras y adoraban a dioses falsos, por tanto, como señalara Gloria Delgado (2006), la irrupción tuvo para los invasores un carácter redentor que permitiría salvar a los indígenas, rescatarlo de las garras del Diablo y encauzarlos por el camino de la verdadera fe. Pero además de "servir a Dios y su Majestad" (Galeano, 1999: 23), los invasores buscaban riquezas. "Una sola bolsa de pimienta valía, en el medioevo, más que la vida de un hombre, pero el oro y la plata eran las llaves que el Renacimiento empleaba para abrir las puertas del paraíso en el cielo y las puertas del mercantilismo capitalista en la tierra. La epopeya de los españoles y los portugueses en América combinó la propagación de la fe cristiana con la usurpación y el saqueo de las riquezas nativas. El poder europeo se extendía para abrazar el mundo" (Galeano, 1999: 24).[5] El oro y la plata americana contribuyeron con creses con la acumulación originaria del capital que impulsó el desarrollo industrial europeo.

Los invasores tenían superioridad tecnológica, tenían la espada, puñales, arcabuces, pólvora, caballos y armaduras; conocían la escritura, la brújula, dominaban la navegación y la cartografía; y, tenían grandes ambiciones por el oro y la plata. A lo anterior se

5 Bernardo Veksler anotó: "El descubrimiento de oro y plata en el continente desataron un verdadero aluvión colonizador. Centenares de expediciones y millares de hombres fueron tras los pasos de las noticias de fabulosas fortunas. En los primeros 150 años de invasión, 17 mil toneladas de plata y unas 200 toneladas de oro arribaron a España y potenciaron el incipiente desarrollo comercial y manufacturero, que abrió las compuertas a la Revolución Industrial y al desarrollo capitalista de Europa" (2004: 1).

sumó el aprovechamiento español, para someter a los aztecas y los *inqas*, de las rivalidades y resentimientos inter étnicos y de las tensiones y los conflictos entre los integrantes de las noblezas aborígenes. Se añadió también la imposición y dominación religiosa, les era imprescindible convencer a los indígenas de la superioridad del dios y su séquito cristiano, destruyeron a los templos y adoratorios nativos, superpusieron sus iconos sobre los lugares sagrados nativos, destruyeron sus ídolos, persiguieron, enjuiciaron y castigaron a los sacerdotes y practicantes de los cultos ancestrales; inventaron mitos como la guadalupana y otras formas de aparición de la Virgen hasta constituirse en una gran advocación mariana. Javier Domínguez describió que:

> La Virgen María y Santiago aparecen en una multitud de lugares en América para ayudar a los conquistadores. El Apóstol Santiago siempre con una espada flamígera y montado en un caballo blanco, y la Virgen arrojando polvo (en ocasiones rocío) en los ojos de los indios para cegarlos momentáneamente (2008: 97).

2.2. La invención de Santiago Mataindios

La emboscada y la captura de Atawallpa marcaron el inicio de la desestructuración del Tawantinsuyu. "Los indígenas derrotados concebían que las acciones de los hombres estaban determinadas por los dioses: sus huacas" (Burga, 2005: 136). La derrota de Cajamarca, el saqueo de Pachakamaq y la toma de Qusqu habría provocado estupor y confusión, habría demostrado la superioridad de los dioses cristianos. Desde entonces tal vez los indígenas comenzaron a temer y respetar a los dioses cristianos y los suyos habrían pasado a rangos inferiores y en muchas etnias se fue abandonando el culto de carácter imperial (Burga, 2005).

Atawallpa, capturado en noviembre de 1532, fue condenado y muerto agarrotado el 16 de julio de 1533 (Guillén, 1981; Alarco, 1983)[6]. No fue una muerte que fácilmente pudiera ser olvidada (Flores, 2015). La memoria colectiva recuerda que la muerte del *Inqa* lanzó el universo al caos, al desorden, pero también abrigó la esperanza mesiánica de su retorno (Wachtel, 1973); esperanza que daría lugar más adelante a varios movimientos nativistas como el *muru unquy* y el *taki unquy*, a la vigencia del mito *pachakutiq* y al surgimiento del mito *inqarri*. Juan Santos Atawallpa encabezó una rebelión en la selva central (entre 1742 y 1756), quiso restablecer el imperio de los *inqas* y expulsar a los españoles. El 28 de octubre de 1746, un sismo destruyó parte de Lima y Callao y sus efectos se sintieron más allá de la capital, algunos vieron al sismo como efecto del gran poder de Juan Santos que decían podía hacer temblar la tierra. Por dicho terremoto, se dijo que pareciera que se cumplía "una profecía atribuida a Santa Rosa, según la cual Lima estaba condenada a desaparecer. Santa Rosa –en el imaginario popular– también habría pronosticado que el imperio regresaría a sus legítimos dueños" (Flores Galindo, 2015: 100–101).[7]

---

6 Alberto Flores Galindo, en Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes (1987), escribió que Atahualpa fue ejecutado en agosto de 1532. En una reedición posterior del libro (2015) existe una corrección y se dice que dicha ejecución se realizó en julio de 1532.

7 Estamos frente a una pugna por la apropiación de los iconos ("guerra de imágenes"). Más adelante, "el ejército libertador fue puesto bajo la advocación de Santa Rosa" (Flores Galindo, 2015: 228). Entonces si los españoles en la conquista tuvieron a Santiago Mataindios, en la independencia, se le opuso con Santa Rosa.

Durante la rebelión de Túpac Amaru II había la esperanza del retorno del *Inqa*, se esparcían rumores que él "encarnaría el regreso de los incas"[8]. Muchos creían que "dos siglos después de la conquista, que el Tawantinsuyu, el gobierno inca, retornaría". Ciertos indios (tal vez de Huarochirí), al visitarlo en Lima, dijeron que él era "su rey", "los indios creían que era un mesías, el último inca". Se inventaron también historias que Santa Rosa de Lima "había vaticinado la caída de los españoles" (Walter, 2015: 23, 37, 51). Más adelante surgieron otros profetas indígenas que pregonaron el retorno al orden anterior.

Entre 1533 y 1536, expuso Manuel Burga (2005), los europeos tenían el apoyo de los nobles cusqueños descendientes de Waskar, de otras panacas cusqueñas, de los aliados wankas, los chachapoyas y los soldados kañaris que prestaron un eficaz auxilio militar. Los españoles designaron a Thupa Wallpa (hermano de Atawallpa) como el nuevo *Inqa* (fue un títere de los españoles hasta que murió envenenado). Manqu Inqa (también hermano de Atawallpa) fue nombrado sucesor y actúo como testaferro de los españoles, hasta que fue maltratado y humillado y se dio cuenta de que los españoles no eran los dioses que él había pensado al inicio; se percató que eran mortales llenos de codicia y arbitrarios. Con astucia salió hacia Yucay. Era propicio para una revuelta. Diego de Almagro estaba en Chile y Francisco Pizarro en Lima. Qusqu estaba defendido por una pequeña guarnición comandada por los hermanos Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro. Manqu Inqa reunió unos 50 mil hombres e inició a sitiar a la ciudad de Qusqu. Este sitiado se habría realizado siguiendo una vieja táctica andina y habría durado más de un año, desde marzo de 1536 hasta abril de 1537.

Juan José Vega (1963) describió que el sitiado se habría producido desde siete frentes y al mando de los generales Vila Uno, Tisoc Inqa, Illa Thupa, Inquill Inqa, Coyllas, Quri Ataw, Taypi, Lliqlli, Surandaman, Quikana, Suri Wallpa y Rampa Yupanki, que presionaron todos simultáneamente. Ocurría en abril de 1536. Sitiaron a Qusqu, mas no atacaron de inmediato; en cambio sí tomaron la fortaleza de Saksawaman que estaba bajo el resguardo de los kañaris. Posteriormente trataron de tomar a Qusqu. El odio de un pueblo humillado se volcó en esos días a las calles contra los castellanos y sus aliados.

Las armas de los combatientes de Manqu Inqa "eran flechas encendidas y piedras hechas ascuas, envueltas en algodones, impregnadas en alguna sustancia betuminosa que, describiendo largos rastros de luz en el aire, caían sobre los techos de los edificios y los incendiaban en un momento. Los techos, aún de los mejores edificios, eran de paja y ardían con tanta facilidad como si fuera yesca" (Prescott, 1962: 175, t. 2).

Cuando parecía que todo estaba perdido para los españoles, con una audaz acción estos lograron apoderarse de Saksawaman. Entonces los españoles hicieron correr la versión de que habían recibido el auxilio de la Virgen y de Santiago. Aquí se reforzó el mito de "Santiago Mataindios" porque más antes ya había hecho su aparición dando ayuda a Hernán Cortés en la invasión de México y a Pedro Alvarado en la invasión de Centro América. J. J. Vega (1963) narró que, pese a las muchas flechas incendiarias lanzadas sobre el templo cristiano, este no ardió. "Testigos" hubo que vieron descender a

8 Flores Galindo (2015) informó que la rebelión de Túpac Amaru II aparece como el punto más alto de un ciclo de rebeliones anteriores. Entre 1730 y 1779, hubo 188 alzamientos en el área andina, 10 en Ecuador, 107 en Perú y 11 en Bolivia.

la Virgen y caracolear al caballo de Santiago (fotografía 5). Algunos indios juraban que esto era verdad. La manipulación mítica tuvo por efecto el desaliento de los atacantes y el entusiasmo de los españoles y sus indios aliados.

En *Historia General del Perú*, Garcilaso de la Vega escribió sobre la "aparición" de la Virgen y Santiago:

> A esta hora y en tal necesidad, fue nuestro señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que los vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada con adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí. Los indios se espantaron de ver este caballero, y unos a otros decían "¿quién es aquel Viracocha que tiene la Illapa en la mano?"… Donde quiera que el santo acometía, huían los infieles como perdidos, y destinados ahogándose unos a otros, huyendo de aquella maravilla… Así, como socorría el apóstol a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándoles a los suyos (1970 [1609]: 189).

En *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Guaman Poma anotó:

> Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta hora que estaban cercados los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco; dicen que lo vieron a vista de ojos, que bajó el señor Santiago con un trueno muy grande. Como rayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga llamada Sacsaguaman […]; y como cayó en la tierra se espantaron los indios y dijeron que había caído Illapa, trueno y rayo del cielo, caccha de los cristianos. Y así bajó el señor Santiago a defender a los cristianos. Dicen que vino encima de un caballo blanco, que traía el dicho caballo pluma, suri y mucho cascabel enjaezado, y el santo todo armado con su rodela, y su bandera y su manta colorada, y su espada desnuda y que venía con gran destrucción y muerte, muy muchos indios, y desbarató todo el cerco de los indios a los cristianos que había ordenado Mango Inga y que llevaba el santo mucho ruido y de ello se espantaron los indios; esto echó a huir Mango Inga y los demás capitanes y demás indios, y se fueron al pueblo de Tambo con sus capitanes y demás indios, los que pudieron. Y desde entonces, los indios al rayo les llaman y dice Santiago, porque el santo cayó en la tierra como rayo, illapa, Santiago […] (1980 [1609]: 296).

Joseph de Acosta describió:

> En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los Españoles cercados, y en tanto aprieto que sin ayuda del Cielo fuera imposible escapar, cuentan personas fidedignas y yo se lo oí, que echando los Indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los Españoles, que era donde es ahora la Iglesia mayor, siendo el techo de cierta paja, que allá llaman chicho [*ichu*], y siendo los hachos de tea muy grandes, jamas prendió, ni quemó cosa, porque una Señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los Indios, y lo dijeron muy admirados. Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto, que en diversas batallas que los Españoles tuvieron, así en la Nueva–España como en el Perú, vieron los Indios contrarios en el ayre un Caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los Españoles, de donde ha sido y es tan grande la veneracion que en todas las Indias tienen al glorioso Apostol Santiago. Otras veces vieron en tales conflictos la imagen de nuestra Señora, de quien los Christianos en aquellas partes han recibido incomparables beneficios (1792: 222–223).

Pablo Ioseph de Arriaga relató:

> El nombre de Santiago tienen tambien supersticion, y suelen dar este nombre a vno de los Chuchus como a hijos del Rayo, que suelen llamar Santiago. No entiendo que sera por el nombre Boanerges, que les pusso el Apostol Santiago, y a su hermano S. Juan Christo nuestro Señor, llamandoles Rayos, que esto quiere dezir hijos del trueno, segun la frasse Hebrea, sino o porque se avra estendido por aca la frasse o conseja de los muchachos de España, que quando truena dizen que corre el cavallo de Santiago, o porque veian que en las guerras que tenian los Españoles, cuando querian disparar los Arcabuzes, que los Indios llaman Illapa, o Rayo, apellidavan primero Santiago, Santiago […] (1621: 33).

El propio Titu Kusi Yupanki, hijo de Manqu Inqa y tercer monarca en Vilcabamba, influido por el cristianismo, relató en sus crónicas la presunta aparición de la Virgen y de Santiago (Limage–Montesinos, 2004).

En 1537, después del sitio a Qusqu, Manqu Inqa y su corte se refugiaron en Vilcabamba e iniciaron la resistencia del neoestado *Inqa*. Esta resistencia, por ser marginal, fue desatendida hasta 1550. Los invasores estuvieron concentrados en sus propios conflictos o "guerras civiles" por el control de las encomiendas. Pizarro venció y ejecutó a Diego de Almagro en la batalla de Las Salinas en 1538. En 1540, integrantes de una facción de Almagro asesinaron a Francisco Pizarro. En 1542, Cristóbal Vaca de Castro derrotó en Chupas a los almagristas. Gonzalo Pizarro se alzó en Qusqu contra las leyes que terminaban la perpetuidad de las encomiendas. En 1548 arribó el gobernador y pacificador Pedro La Gasca, después de la batalla de Jaquijahuana, Gonzalo Pizarro y sus lugartenientes fueron ejecutados y se produjo un nuevo reparto de encomiendas. Francisco Hernández Girón fue derrotado en la batalla de Pucará en 1554. Así se fue consolidando el Estado Hispano. Pero las tensiones y los conflictos entre los españoles permitieron que la nobleza cusqueña tratara de reconstruir los usos y costumbres imperiales. Vilcabamba se erguía como la última esperanza indígena (Burga, 2005).

Titu Yupanki, capitán de Manqu Inqa, intentó sitiar a Lima. Pizarro tuvo que solicitar refuerzos a Santo Domingo, Nicaragua, Panamá y México (además contó con el apoyo de los curacas wankas, pachakamaqs, luriganchos y huaylas). Manqu Inqa desde Vilcabamba cortó la vinculación de Lima y Qusqu. Desde 1538, Manqu Inqa asedió a los wankas tanto por la ruta Vilcas, Azángaro y Sapallaga utilizando el camino principal y la bifurcación que va por las alturas de Tayacaxa, como por la ruta de Vilcapampa, Río Apurimac, Ayna y Surcupampa (Surcubamba) hasta Comas y Antamarca (Andamarca) (Espinoza, 1972).

Los invasores fundaron Guamanga en 1539 como asiento español, porque los indígenas de esta región rechazaban a la dominación *Inqa*. En 1541, Manqu Inqa atacó Huanta. Así fue operando la resistencia como una lucha aislada, precaria y sin solidaridad de las etnias. De otro lado, otro grupo de nobles *inqas* era pro español como Cristóbal Pawllu Inqa. Manqu Inqa murió, en 1544, asesinado por el almagrista Diego Méndez. Fue sucedido por su hijo Sayri Thupa que recién cumplió 22 años en 1557, recibiendo el real perdón, se bautizó con el nombre de Diego y murió en 1560 envenenado en Yucay, según Guaman Poma, por el cacique kañari Francisco Chilche. Con su muerte quedaron sus hijos Titu Kusi y Thupa Amaru (Burga, 2005).

La historia de los *inqas* de Vilcabamba terminó con Thupa Amaru Inqa. Apresado, por orden de Toledo, por una expedición al mando de Martín García de Loyola el 27 de junio de 1572; fue sometido a un juicio sumario y condenado a morir decapitado en la plaza de Wakaypata (Qusqu) y ejecutado públicamente por un verdugo kañari el 22 o 23 de septiembre de 1572. A continuación, decapitaron a Wallpa Yupanki (capitán general del ejército *inqa*), ahorcaron a Qori Pawkar Yauyo y cortaron las manos a Kolla Thupa Pawkar (capitanes *inqas*) (Guillén, 1981; Burga, 1988).

La ejecución de Thupa Amaru Inqa, a diferencia del agarrotamiento de Atawallpa, fue un acto público. Los que asistieron pudieron ver cómo el verdugo cercenaba la cabeza y, separada del tronco, la mostraba a todos. Para que no quedara la menor duda, la cabeza quedaría en la picota, mientras que el cuerpo sería enterrado en el Templo de Santo Domingo, construido sobre los muros del Templo del Sol, para yacer al lado de su hermano Sayri Thupa.

Retornando al Apóstol ¿Cómo se explica lo descrito sobre Santiago en la invasión del Tawantinsuyu? Así como se habla de mitos movilizadores y liberadores los mitos también son opresores, manipuladores, inmovilizadores, justificadores de cierto *status quo*. Cualquier invasión no solo es militar sino también cultural (además de económica, política y social). No es gratuito que se hable de guerra de imágenes, de colonización del imaginario, del dominio de las almas, de dominación de las conciencias y los desarraigos culturales, de imposición de signos, símbolos e iconos dominantes. "El dominio sobre otros hombres dependía del ejercicio y la manipulación que se pudiese hacer con elementos mágico–religiosos" (Flores Galindo, 2015: 78). Como subrayó Emilio Choy (1987), el mito urdido alrededor de Santiago como salvador de España de la dominación de los musulmanes, pasó a constituirse en el salvador de los indios del dominio *Inqa* y de las manos de los demonios que los habían sojuzgado. Los ideólogos de la época tuvieron el esmero de traer a Santiago y, después, inventar al Mataindios.

3. La transfiguración de Santiago Mataindios en Illapa

Dos temas específicos son tratados en este apartado: los signos que permitieron la transfiguración de Santiago Mataindios en *Illapa*, y una comparación de las cualidades del dios andino y el apóstol incidiendo en sus caracteres guerreros, errantes, foráneos, invasores y sanadores.

3.1. Los signos que permitieron la transfiguración

Para identificar los signos que permitieron la transfiguración de Santiago Mataindios a Illapa interesa recordar ciertas descripciones de los cronistas:

En la descripción de Garcilaso,

- Santiago apareció "encima de un hermoso caballo blanco".
- Con una espada en la mano derecha que "parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí".
- Los indios se preguntaron "¿quién es aquel Viracocha que tiene la Illapa en la mano?".

En la descripción de Guaman Poma,

- Santiago bajó "con un trueno muy grande. Como rayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga Sacsaguaman", que "los indios dijeron que había caído illapa, trueno y rayo del cielo, caccha de los cristianos". Y,
- que, "[…] desde entonces los Indios al rayo les llaman y dice Santiago porque el santo cayó en la tierra como rayo, illapa […]".

En la descripción de Pablo José de Arriaga,

- "[…] en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar los arcabuces, que los indios llaman Illapa, o Rayo […]".

Emilio Choy (1958) refirió que cuando Francisco Pizarro ingresó a Qusqu en noviembre de 1533, uno de sus alféreces llevaba un estandarte que en una cara tenía bordada las armas del rey de España y en la otra estaba la figura de Santiago en actitud de combate y algún otro estandarte tendría la imagen de la Virgen. Los indios habrían descrito en su lengua que los veían "volar". Los españoles "coligieron que Santiago se presentaba a matar indios ayudándolos en la conquista del Perú".

Se debe considerar además que los relinchos y las pisadas metálicas de los cascos de los caballos y las espadas que resplandecían en el cielo debieron entrar en el imaginario indígena provocando pánico, admiración y desaliento (Ortiz, 2009).

El ruido de los cascos de los caballos y los disparos de los arcabuces se asociaron con el trueno. El resplandor de la espada se asoció con el relámpago. En todos los casos descritos por los cronistas hay alusión directa al Rayo. Así nos encontramos ante la identificación mítica de Santiago con *Illapa* (rayo, relámpago y trueno), que se manifestará en formas de sincretismo. María Rostworowski diría: "En España en el siglo XVI creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba por los cerros y era costumbre de los soldados españoles vocear e invocar al apóstol antes de iniciar a disparar sus arcabuces. Ambos hechos hicieron que los indígenas asociaran a Santiago con el rayo o *Illapa* […]" (2014: 40).

3.2. Illapa: Deidad guerrera anterior a los inqas

El culto a *Illapa* es anterior a los *inqas* y pertenece a varias etnias. *Illapa* tiene varias denominaciones como *Libiac, Pariacaca, Catequil* y *Tunupa*. En la sierra sur se le llama *Illapa, Chuquilla, Catuilla* e *Intillapa*. En la sierra central y norcentral adopta los nombres de *Libiac* o *Catequil*. En Huarochirí, *Pariacaca* es todo junto: trueno, rayo, lluvia y granizo. En la sierra y costa sur es identificado como *Tunupa* (*Tunapa* o *Tonapa*) y es la deidad de los fenómenos del agua y del fuego celeste y terrestre, relacionado con el trueno, el rayo y el relámpago, así como con las lluvias, explosiones volcánicas y los ríos (Ortiz, 2009). En el nororiente de Tayacaja (Huancavelica), actualmente rayo en *kichwa* es *Waqri*, relámpago es *Llipya* y el trueno es *Tunrururu*. Gerald Taylor (2015) menciona que *Kuri* es rayo en lengua general. Parece que en Tayacaxa *Kuri* tiene igualmente esa acepción como en Tocllacuri (*Tuqyaqkuri*).

El cronista Santa Cruz Pachacuti "presenta a Tunapa como a un apóstol de Cristo, en primer lugar, por la descripción de su persona y actividades (viejo, barbudo, con camisa larga, con bordón; enseñaba a los naturales con amor, sanaba a los enfermos, tenía don de lenguas, combatía el politeísmo y hacía milagros). También sugiere interrogativamen-

te, pero en tono afirmativo, que Tunapa debía ser Santo Tomás" (Duviols e Itier, 1993: 29).

Viracocha, a veces identificado como San Bartolomé, no fue la deidad principal de la totalidad del Tawantinsuyu, pudo haberlo sido hacia la parte sur. En cambio, el Rayo o dios del trueno, del relámpago, de la lluvia y del granizo, era una deidad más extendida entre varias etnias andinas (Ortiz, 2009). Al dar lluvias, heladas y granizos, *Illapa* podía favorecer o destruir cosechas y crianzas. Entre los *inqas*, jerárquicamente estuvo después de Viracocha y el Sol (aunque esta jerarquización tuvo sus matices poniéndole algunas veces en segundo o cuarto lugar).

El padre Joseph Acosta narró que:

> […] Los Incas, Señores del Perú, después del Viracocha y del Sol, la tercera guaca ó adoratorio, y de mas veneracion, ponian al trueno, al qual llamaban por tres nombres, Chuquilla, Catuilla é Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el Cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar, y todo lo demás que pertenece á la region del ayre, donde se hacen los nublados. Esta era Guaca (que así llaman á sus adoratorios) general á todos los Indios del Perú, y ofrecianle diversos sacrificios. Y en el Cuzco […] se le sacrificaban tambien niños como al Sol (1792: 7).

El padre Bernabé Cobo describió:

> Imaginaron que [el trueno] era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lúcidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua […] (1653 [1956]: 160).

Según Cristóbal de Molina, "*Punchao Inca*" era el Sol y *Pachayachachi* era Viracocha que tenía figura de hombre. Junto a los anteriores estaba:

> Otro ídolo llamado *Chuquiilla yllapa*, que era la huaca (el ídolo) del relámpago, trueno y rayo, la cual huaca era forma de persona, aunque no le veían el rostro (1943 [1574]: 25).

Instituido por el *Inqa*, a estas deidades ofrecían los sacrificios de carneros y niños. De los pueblos de los cuatro *suyus* traían al Qusqu uno o dos niños o niñas pequeños de unos diez años de edad y traían ropa, ganado, ovejas de oro, plata y *mullu*. Observado por el *Inqa*, en la plaza Awkaypata, los niños, ganado y objetos daban dos vueltas alrededor de las estatuas de Viracocha, el Sol, el Trueno y la Luna que fueron sacados a la plaza. Después el *Inqa* llamaba a los sacerdotes de los cuatro *suyus* y ordenaba:

> "Vosotros tomad cada uno su parte de esas ofrendas y sacrificios, y llevadla a la principal *huaca* vuestra, y allí las sacrificad". Y, tomándolas, llevaban hasta la huaca, y allí ahogaban a los niños y los enterraban juntamente con las figuras de plata, de ovejas y de personas de oro y plata; y las ovejas y carneros y ropa los quemaban, y también unos cestillos de coca (Molina, 1943 [1574]: 69).

Estos sacrificios se realizaban para que las *wakas* diesen al *Inqa* "mucha salud, y tuviese en paz y sosiego sus reinos y señoríos, y llegase a viejo, y que viviese sin enfermedad" (Molina, 1943 [1574]: 70–71). También los sacerdotes pedían al Rayo y al Trueno que lloviesen para que hubiese comidas.

Pachakutiq Inqa Yupanki tomó por hermano al Trueno, al cual llamó *Intiillapa*, y mientras vivió la trajo consigo en las guerras (Cobo, 1956 [1653]). En consecuencia, *Illapa* era un dios guerrero igual que Santiago. Teresa Gisbert (1990) dio cuenta de un caso único en la que, pictóricamente, Santiago fue identificado con los fenómenos celestes (en una capilla de Quispicanchis, Qusqu, del siglo XVIII), en la que Santiago aparece "ecuestre sobre el fuego y el todo encima del arco iris y el sol"; en cambio, la tradición oral es bastante más rica mostrando su identidad con la deidad precolombina. Ambos son empíreos y errantes; son foráneos, ajenos, invasores y colonizadores. Estas características son compartidas con los guerreros, los curanderos errantes y los pastores.

Los guerreros son errantes, invasores y son considerados como forasteros por los invadidos en quienes pueden nacer sentimientos de temor, hostilidad, resentimiento, odio, venganza, sometimiento o rebeldía.

En las crónicas de Santa Cruz Pachacuti (1879 [1613]), *Tunupa* aparece como un errante pero que, entre otras actividades, andaba sanando a los enfermos. En las crónicas de Francisco de Ávila (2013 [¿1598?]), Huatyacuri presentó esas mismas cualidades de curador foráneo. Además, tengamos presente que las personas que fueran tocadas por el Rayo se convertían en sacerdotes o curadores, eran los mediadores entre los dioses y los hombres. Eran considerados hijos del Rayo uno de los recién nacidos de un par de gemelos, el nacido de pie y el que tenía labio leporino. Los de labio leporino y uno de los gemelos eras sacrificados al Rayo y el que quedaba y los nacidos de pie se convertían en sacerdotes. Luis Millones (2007) ha registrado que los pastores de Chilihuasi (en Quispicanchis, Qusqu) creen que los niños que mueren sin bautismo son llevados por el rayo. El lugar donde fue enterrado será asolado por rayos, relámpagos y granizadas. Estos niños reciben el mismo tratamiento ceremonial que los mellizos o *chuchus*. En Sallaq (Qusqu) muestra un caso en el cual la comunidad no permite que un niño muerto sin bautismo sea enterrado en el cementerio, entonces un especialista le da un tratamiento ritual, lo pone en un recipiente de cerámica, lo cubre, lo lleva a una cima y lo cuece hasta que se deshaga.

Luis Millones nos hace recordar que "Illapa es el único de los dioses mayores del Tawantinsuyu que conserva vigencia actual" (2007: 68). En efecto, Walter Pariona (2017) por ejemplo realizó un hallazgo de una curadora ayacuchana que se inició en el arte después de haber sido tocada por el rayo. En diciembre del año 2015 viajé junto a la huancavelicana Cristina Quispe, quien me narró que su hermano Marcos Quispe, curador muy mentado en la Villa Rica de Oropesa, como a los 25 años fue tocado por un rayo y se hizo "curandero". En el valle de Pampas me dijeron que la persona tocada por un rayo se desintegra, pero si no es visto por nadie, en seguida se reintegra, entonces en el futuro adquiere habilidades de curador.

Santiago es más conocido como guerrero, pero en Europa se le atribuyó dos milagros de sanador: uno, cuando libra de una enfermedad a una persona con el toque de una concha; y, otra, cuando devolvió la salud plena a un lisiado; en México rescató de las llamas del infierno a un indio que se le dio por muerto, despertándolo sano de cuerpo y alma. Cuando Santiago dejó de ser evocado como guerrero, como el Mataindios, y se superpuso formalmente al culto del *wamani*, este último sí aparece involucrado con la salud de los andinos y por allí se encontrará testimonios de curadores errantes que adop-

tarán el nombre del Apóstol y el de un *wamani*.

Entre los llacuaces (yauyos o yaros) la deidad principal era *Libiac*. Los llacuaces fueron los habitantes de las punas de Yauyos, Huarochirí, Wanka, Tarma, Canta, Cajatambo, Chinchaycocha, Huánuco, Huaylas, Cajamarca y Guayacondo (Espinoza, 1987). Los llacuases eran hijos del Rayo, considerados forasteros, advenedizos, porque invadieron las tierras de los waris. Los primeros eran pastores y los segundos agricultores y sucesores del dios Wari (El amanecer o el Sol) y pudieron haber provenido de las cercanías del Titicaca y son considerados, por algunos estudiosos, como el punto del inicio del Tawantinsuyu. La deidad agrícola andina por excelencia es la *Pachamama* y esta actividad involucra el sedentarismo, mientras que la deidad de los pastores fue *Libiac* (*Illapa*) y esta actividad está más identificada con el nomadismo. Más adelante el Santiago Mataindios se asociará con la ganadería, hasta obtener en la región central de Perú la adscripción de "Patrón del ganado".

4. Nuevas metamorfosis de Santiago

Siete temas específicos son tratados en este apartado: el Apóstol muta en defensor de los indígenas mesoamericanos; en Vilcas Huamán un indígena fingió ser Santiago; en Lircay aparece otro indígena que dijo ser "profeta" del Apóstol; en los cuentos *kichwas* Santiago defiende a los indígenas del demonio; un curador en Colcabamba se auto adscribe como *San Carlitos Qhapaq Santiago de Waytapallana*, una estatua de Santiago en Huancavelica aparece con un signo que lo asocia directamente con el *wamani* y, por último, el Apóstol asume nuevos roles culturales.

4.1. El Apóstol defensor de los indígenas mesoamericanos

Hugo Madrigal (2002) escribió que los españoles en sus agresiones contra los indígenas guatemaltecos fueron muy crueles. Pedro de Alvarado destruía y quemaba poblaciones enteras, asesinando hombres y mujeres, quemaba a los líderes, en la plaza central de la población los martirizaban hasta darles muerte ante la mirada atónita de los indígenas.

> Hay una leyenda que nos la contaron en Chichicastenango –dice H. Madrigal–. Narran que luego de un combate, los españoles reunieron a los indígenas de la población en el centro de la plaza. Entre el grupo se encontraba Pedro de Alvarado, y fue allí cuando vieron a Santiago Apóstol. Alto, rubio, con la espada en la mano, "muchos de los españoles no lo miraban, pero los indios sí. Santiago quedó frente al grupo de indios y como si reprochara a Alvarado por el trato que le estaba dando a los dirigentes. Santiago lo empujó y Pedro de Alvarado cayó del recinto donde estaba y quedó golpeado. No se explicaban qué es lo que estaba pasando, máxime sus capitanes, pero los indios vieron que Santiago lo empujó para que no siguiera torturando a los indios. Le dio con la espada en la parte de atrás y Alvarado se vino de bruces, golpeándose todo y quebrándose un brazo". Por lo demás, los indígenas odiaban a Santiago porque estaba contra ellos solo esta acción de reproche les hizo ver que, hasta un dios de los españoles, no aceptaba tanta crueldad del "Hijo del Sol" (Madrigal, 2002: 2002).

En la comunidad nahua de Ayotitlán en la Sierra de Manantlán, Jalisco (México), se cuenta que los pobladores de esta comunidad estuvieron en peligro de desaparecer por la presencia de una serpiente mítica que vivía en la laguna del cerro de Peña Blanca,

a la que tenían que sacrificar un niño cada ocho días para que puedan vivir en paz, pero solo pudieron hacerlo por un tiempo más, entonces un grupo de doce ancianos armados de piedras y palos decidieron enfrentar a la serpiente. Fue cuando se les presentó un hombre blanco, con espada y montado a caballo (Santiago) advirtiendo que podrían ser muertos por la culebra y se ofreció a eliminarlo. Por la noche se oyeron truenos y se vieron rayos. Al día siguiente, cuando los ancianos fueron, el lago estaba seco y solo quedaba el arroyo San Miguel. Pero dicen que, en temporada de lluvias, cuando hay borrascas o terremotos, la serpiente aun sale (Higareda y Cardaillac, 2001).

Diego Muñoz Camargo(1892)[9] narró que Hernán Cortés ganó para su bando a los cuatro caciques y cabezas de Tlaxcala. El objetivo era entrar y tomar a México y ganar las demás ciudades y provincias. La primera entrada que hicieron fue por la parte de Cholula que en breve tiempo la destruyeron. Los cholultecas tenían confianza en Quetzalcóatl que creían que con rayo y fuego del cielo los habían de consumir y acabar y anegar con aguas a los españoles y sus aliados. Reprochaban a los tlaxcaltecas por su sumisión a los extranjeros y los amenazaban con un gran castigo. Sin embargo, los tlaxcaltecas vieron que los españoles "apellidaban" Santiago y comenzaban a quemar los templos, a derribar los ídolos, profanándolos con gran determinación, y como no veían que hacían nada, ni caían rayos, ni salían ríos de agua, cayeron en cuenta que todo era falsedad, cobrando gran ánimo, y provocando en esta ciudad una gran matanza y grandes estragos por el año 1519. En plena batalla contra los cholultecas:

> Los tlaxcaltecas "nuestros amigos" viéndose en el mayor aprieto de la guerra y matanza llamaban y apellidaban al Apóstol *Santiago*, diciendo á grandes voces... *Santiago*!; y de allí les quedó que hoy en día hallándose en algún trabajo los de Tlaxcala, llaman al Señor Santiago (Muñoz Carmargo, 1892: 213).

Las tres situaciones descritas, a manera de ejemplos, hacen notar cómo Santiago transfiguró su rol de Mataindios en protector de los nativos. Javier Domínguez planteó acertadamente que "lo fantástico y verdaderamente maravilloso no era que Santiago se apareciese en América, sino que los indios empezaran a ver tales apariciones. La aceptación y reinterpretación del símbolo de Santiago no hacía sino comenzar una vez terminada la conquista" (2008: 93). Este proceso podía conducir a ribetes "peligrosos", porque ese símbolo victorioso de la invasión, se podría volver en símbolo de lucha contra los españoles, al punto que, en Perú, los extirpadores de idolatrías aconsejaban no permitir bautizar a los niños con ese nombre sino con el de Diego (Choy, 1987; Rostworowski, 1986). Al respecto, la cita siguiente es ilustrativa:

> Item de aqui adelante ningun Indio, ny India se llamará con nombre de las Huacas, ny del Rayo: y assi no se podrá llamar Curi, Manco, Missa, Chapca, ny Libiac, ny Santiago, sino Diego, y al que a su hijo pusiere alguno de estos nombres le seran dados cien azotes por las calles, y el Cura, y Vicario de esta Doctrina procedera contra el, como contra relapso en la Idolatria, y a los que hasta aqui se an llamado con algunos de los dichos nombres mando se los quiten, y se acomoden a llamarse con otros sobre nombres, de los Españoles, o de Santos (Arriaga, 1621: 134).

9 Diego Muñoz Camargo (1529–1599) fue un historiador mestizo tlaxcalteca que desempeñó como intérprete oficial del Cabildo indígena, hablaba con fluidez la lengua náhuatl que habría aprendido de su madre.

4.2. El indígena que fingió ser Santiago Apóstol en Vilcas

Luis Millones dio cuenta del hallazgo de una mención de un fragmento de una carta del obispo de Huamanga al Rey Felipe IV, de fecha 1 de junio de 1656:

> Porque en esta provincia de Vilcas [Vilcas Huamán] donde quedó confirmado he descubierto unos rastros grandes de idolatrías en una doctrina donde un indio se fingió ser Santiago y dijo a los de su pueblo que se ausentasen de él, porque se había de asolar y destruir, con que todos lo desampararon, y me ha informado el cura de ellos, [que] se fueron a un cerro a ofrecer sacrificio (Millones, 1998: 34).

Luis Millones dedujo que los sacrificios pudieron consistir igual que en el *Taki Unquy* en ayunos (no comer ají ni sal) y abstenciones sexuales, los mismos que habrían tenido connotaciones de purificación. "Pero podría ser que además se sacrificasen llamas, que era la víctima habitual en las ceremonias indígenas". Asimismo, argumentó que el uso del profeta indígena del nombre del Apóstol sería la prueba de que "Santiago ya había sido internalizado como personaje del nuevo panteón andino". Los evangelizadores rechazaron y destruyeron el evento que tenía rasgos mesiánicos.

4.3. El indígena "profeta" del Apóstol en Lircay

Martin Lienhard, estudiando los "instrumentos de y para la negociación, las cartas y los testimonios indígenas" en situaciones de tensiones y conflictos entre indios y no indios, acopió un conjunto de documentos que "permitirán seguir, hasta cierto punto, la diplomacia de diferentes colectividades indígenas marginadas y deducir sus estrategias político–culturales frente a los poderes colonial o republicano" (1992: XIV). En este contexto presentó el caso de un indígena en Lircay que dijo ser profeta de Santiago y que ofreció el retorno de los *wamanis* prometiendo abundancia y que no habría más hambre.

Tomando como fuente a "*El movimiento mesiánico de Lircay (Huancavelica), 1811*" de Franklin Pease, M. Lienhard escribió:

> SI NO FUERA por el celo excesivo de dos funcionarios coloniales, un capitán y un párroco, los sucesos que tuvieron lugar el 10 de noviembre de 1811 en Lircay (Huancavelica) no hubieran llegado, sin duda, a nuestro conocimiento. Ese día, precisamente, el capitán de tropa Juan Bidalón dirige al párroco de Lircay, Domingo del Barco, una carta alarmada que se refiere a una "superstición que huele a motín". ¿Y en qué consistió el escándalo? Al amanecer del 10 de noviembre de 1811, una procesión indígena liderada al parecer por Pedro Alanya, "cholo de diez y ocho años... que se intitula Santiago", había penetrado en el pueblo de Lircay con la intención de ocupar la iglesia para realizar unas prácticas rituales no ortodoxas. Como se desprende de las declaraciones indígenas obtenidas dos días más tarde, los integrantes de la procesión habían asistido, en el paraje nombrado Ccotopuquio, a un rito nocturno para propiciar el retorno de la lluvia y de la fertilidad perdida. En algún momento, la voz del oficiante indígena, representante de Santiago (*illapa* o divinidad del trueno), había prometido el retorno de los *wamani*, espíritus de los cerros en el área Huancavelica–Ayacucho […] (1992: 274).

Las declaraciones tomadas a los indígenas se ciñeron a un procedimiento de 8 preguntas. M. Lienhard presentó tres declaraciones y una carta de los principales de Lircay

al Gobernador de Huancavelica. Juan Anoma (Doc. 88 del 12 de nov. de 1811) declaró que en las ceremonias estuvieron unos 35 varones conocidos y otros que no recuerda sus nombres y 40 mujeres indias y mestizas que fueron convocados por cuatro personas que dijeron ser ministros del culto y concurrieron a velar y rezar (el Padre Nuestro); en el interior de la casa, en la mesa había coca, vino, flores, granos crudos y alimentos cocidos para ofrenda.

Hicieron chicha y regaron fuera de la casa para que en virtud de ella lloviera. El líder dijo que Santiago había comido lo ofrecido. Vino el *wamani*, se fue anunciando que volvería al amanecer. Luego cada uno retornó a sus casas. Ejecutaron reuniones similares todas las noches antes de Todo los Santos. *Pedro Alanya* previno a 52 hombres y cuatro mujeres que lo acompañarían a donde fuera él, si se negaban serían comidos por el encanto de los cerros. Se dirigieron hacia la laguna Canlalay (ver mapa 1) con cornetas y tambores y un grupo de niños que iban cantando. Luego regaron chicha en el entorno de la laguna, enterraron 12 conejos (¿cuyes?) abiertos por medio junto a la laguna. Llenaron los cántaros con agua de Canlalay con lo que regaron al pueblo. Llegado el grupo al pueblo, Pedro Alanya y Nicolás Huacho pretendieron que se abriese la iglesia, porque Santiago les habría dicho que iba a decir misa en ella (la iglesia no se abrió).

El indígena Ignacio Lima (Doc. 89 del 12 de nov. de 1811) narró que al ser invitado a la junta se le dijo que si no asistía podría ser partido por un rayo:

> Que luego oyeron una voz que decía haber bajado Santiago, quien les habló de adentro: "Hijos míos, volvéos a Dios, habéis de sembrar para mi pongo y darle el fruto que recogieses de ello, y no haciéndolo no seréis dignos de mi gracia. También debéis de rezar para mis antiguos pongos. En tiempo de Vicente Alanya me quemaron, por lo que me fui a Colcabamba. Ahora vuelvo para que volváis a los tiempos anteriores; ya no pereceríais de hambre [...]" (1992: 279).

Entre el texto de la declaración del cabo de escuadra Constantino Aguado (Doc. 90 del 12 de nov. de 1811) se encuentra que:

> Posteriormente oyó a un cholo de esa compañía (cuyo nombre ignoraba por ese entonces, y solo lo conocía de vista o por su traza o ropaje: que es el mismo que se halla hoy preso nombrado Pedro Alanya) decir, reclinándose así al suelo y cubriéndose con su poncho: "Hijos míos, por vosotros estoy de vuelta después de tanto tiempo. Por vosotros pecadores he pedido a Dios. Ya este año no padeceréis de hambre sino que volveréis a la abundancia de los pasados. No olvidéis a este mi pongo: socorredle con el fruto de lo que sembráseis. Y si lo olvidáseis, yo lo llevaré conmigo y moriréis de hambre" [...] (1992: 280).

En la carta (Doc. 91 del 9 de dic. de 1811) de los indios principales y el común de Lircay dirigida al Gobernador de Huancavelica don Lázaro Ribera, pidieron la libertad de 12 indios con otras tantas mujeres que estaban presos por el simple hecho de hacer actos para prevenir "una cruel hambruna". Además, se quejaban que el capitán don "Juan de Bidalón" paseó a las mujeres "[...] por la plaza con las caras tapadas con su mismo pelo, y a los hombres castigó con azotes a cual a cincuenta, a sesenta y ciento [...]" (1992: 281).

Para el que está familiarizado con los rituales andinos, la descripción expuesta nos pone de cara a los rituales propiciatorios (lluvias para que haya abundancia y que la

gente no pase hambre). Hasta hoy las ofrendas a los *wamanis* (que unas veces habitan las montañas y otras las lagunas) están compuestas con la mayoría de los objetos rituales descritos en el caso de Lircay de 1811. Inclusive hay situaciones contemporáneas en las que se sacrifica algún animal para los *wamanis* (cuando se busca restablecer la salud de alguna persona). En situaciones especiales, los rituales contemporáneos se realizan de modo colectivo como en el descrito en Lircay de 1811, por ejemplo, cuando se hace la limpieza de acequias, el arreglo de caminos y puentes. Además, cuando se describe que se dirigen hacia la laguna con cornetas y tambores, da la impresión que se estará describiendo a los instrumentos actuales utilizados en los rituales ganaderos, es decir, el uso de la *tinya* y el *lungur* (fotografías 6 y 11)[10].

Sin embargo, en el caso de Lircay de 1811 hay elementos que marcan la diferencia con los rituales actuales. A las personas que, siendo convocadas al culto, no asisten "le partiría un rayo": este fragmento discursivo pone a *Illapa* ante nosotros y este está asociado al *wamani* y Santiago. Pedro Alanya y Nicolás Huacho comentaron que "ya había comido Santiago de lo que se le había presentado": Aquí hay una alusión de identidad entre Santiago y *wamani*, porque entre los creyentes del espíritu andino, este pide ofrendas diversas para saciar el hambre y la sed. El mito de que el "encanto del cerro" puede comer tiene continuidad actual, aunque en este caso fue utilizado por los auxiliares de Pedro Alanya para intimidar a los convocados y lograr que las 56 personas asistan indefectiblemente al ritual colectivo en la laguna.

"Pedro Alanya […] se intitula Santiago", se consideró representante de Santiago (*Illapa*) y prometió el retorno de los *wamanis*. Aquí aparece claramente el discurso con signo mesiánico, Alanya pregonó el retorno a los tiempos antiguos y que ya no padecerán hambre, porque "volverán a la abundancia del pasado". Santiago dijo que regresaba, porque lo habían quemado en tiempo de Vicente Alanya, por lo que se fue a Colcabamba, pero que ahora volvía. ¿Por qué el discurso hace referencia a Colcabamba? Este es un tema aún por esclarecer ya que, durante la colonia, Lircay y Colcabamba pertenecieron a dos repartimientos distintos y actualmente están en dos provincias diferentes y muy distantes (Angaráes y Tayacaja); sin embargo, no se puede descartar una hipotética interrelación entre los *wamanis* regionales (¿tal vez entre *Tambrayku* y *Waqrawillka*?) que estaría metaforizando alguna relación e intercambio entre los pobladores de ambos territorios, o tal vez sea un signo que recuerda que ambos territorios en tiempos prehispánicos fueron de la etnia *anqara*.

4.4. Santiago Apóstol protector de la acción del demonio

José María Arguedas participó en la traducción de 17 cuentos *kichwas* (de un corpus de unos 60 relatos) registrados en la década de los cuarenta del siglo pasado por el padre Jorge A. Lira, párroco de Marangani, Canchis, Qusqu.[11]

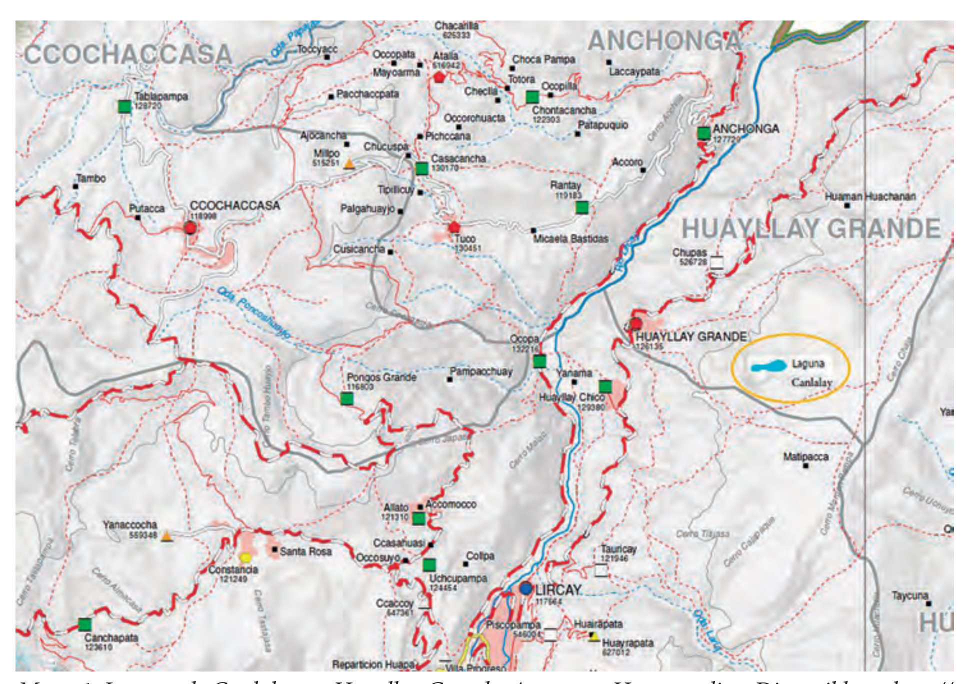
---

10 El *lungur* es solo una de las cornetas indígenas asociadas con la festividad del Santiago y con los rituales al *wamani*, junto a él están las cornetas de maguey (*qunqur*), de carrizo (*suqus*), de cuernos de toro (*wakra puku* en espiral y recto) y de "lata" (elaborada antiguamente de lámina metálica y utilizada en el valle de Pampas, Tayacaja).

11 De estos 17 cuentos, 6 de ellos fueron publicados por primera vez el 4 de agosto de 1949 por la Editorial Huascarán. El año 2012, fue reeditado por la Editorial Horizonte en el Tomo 2 de *Obra Antropológica*.



Fotografía 6: Mujeres kichwas del nororiente de Tayacaja cantando con tinyas en Santiago–Culto al wamani (Néstor Taipe, 2016).



Mapa 1: Laguna de Canlalay en Huayllay Grande, Angaraes, Huancavelica. Disponible en http://escale.minedu.gob.pe/documents/10156/1367932/ugel_angaraes_2018.pdf?version=1.0.

Marangani está en la parte alta del valle del Vilcanota, cuyos habitantes junto con la población kana "asimilaron con triunfante energía, ciertos elementos de la cultura occidental, retraduciéndolos profundamente" (Arguedas, 2012a: 222). Estos cuentos fueron registrados con rigurosa fidelidad y limpios de indicios de elaboración literaria, completamente diferente del *kichwa* de los "letrados", de los "misioneros" y los "quechuólogos cusqueños". La traducción lo hicieron con el "método oral". El padre Lira leía en voz alta, como quien relata el cuento, y J. M. Arguedas traducía con la mayor fidelidad posible. Aunque a partir de 1956, Arguedas se alejó del Padre Lira porque sospechó que los relatos estaban modificados porque los textos que sometían a traducción estaban libres de contaminación del castellano y esto era imposible después de varios cientos de años de colonato (Fourtané, 2015).

Uno de los cuentos que comentaré es "La historia de Miguel Wayapa", hombre de corazón duro y perverso, acaudalado y usurero implacable que despojó de todo bien a los indígenas. Así murió y cayó a los infiernos.

En ese mismo pueblo, un hombre pobre bebió mucho y aceptó ser el alferado de la fiesta principal. Su mujer le reprochó y le dijo que tendría que ir, aunque sea hasta la casa del diablo a conseguir dinero. El hombre salió acompañado de sus tres hijos cargando sacos de harina de maíz en una piara de llamas.

Al avanzar cuatro días y cuatro noches, el viajero "se encontró con un señor que venía montado en un caballo blanco", que al ser preguntado a dónde iba narró su historia y dijo que iba buscando "la casa del demonio". El señor le indicó el camino de una ciudad donde podía vender la harina, pero le advirtió que no tome el otro camino que conducía al infierno. Dicen que el caballero era "nuestro señor Santiago".

Mas el padre y sus hijos se confundieron y entraron al camino del demonio. Descansaron en la cumbre descargando los sacos de harina. Mientras dormían el demonio robó las llamas y las condujo a su pueblo. El hombre y uno de sus hijos siguieron las huellas de las llamas, al llegar a un cerro muy lejano encontraron a Miguel Wayapa, a su fantasma, que cortaba leña y la terciaba con una soga torcida de cuero (que en realidad era una serpiente). Wayapa dijo "¿No me conoces? Yo soy Miguel Wayapa. Por todas las lágrimas que hice derramar a los hombres, he aquí nuestro señor me atormenta y me aflige" (Arguedas, 2012a: 229).

Miguel Wayapa indicó dónde y cómo están las llamas y aconsejó qué debía hacer el hombre para recuperarlas y al mismo tiempo "salvarse" él. El hombre sorteó a unas serpientes, a unos caballeros y matronas que le ofrecían comida y vasos de chicha, y a una jauría de perros que lo atacaba. Cuando las llamas salían, Miguel Wayapa saltó entre las bestias y abandonó el infierno. Así llegaron al abra de una montaña donde estaba sentado el señor Santiago. Estaba armado con su espada.

Santiago se levantó y les dijo que los demonios venían cabalgando por ellos pero que él los detendría. En efecto, de lejos vieron que Santiago con su espada rompía los pies de los demonios, les cimbreaba las espaldas y hacía que su caballo los pisotee en la tierra.

Santiago alcanzó a los hombres donde dejaron la carga. Luego hizo que el hombre se deshaga de la harina de maíz y que llene sus costales con trozos de arcilla y le ordenó que retorne a su casa, pero sin escudriñar los costales. La carga que al principio era liviana se hacía cada vez más pesada. Ya ni las llamas podían cargarlas. Es que los tiestos

rotos se habían convertido en plata… así llegaron a su casa.

Este hombre celebró la fiesta como nunca antes se había visto. A pesar del gran derroche, le sobró mucho dinero y se tornó en poderoso por haber celebrado la gran fiesta del pueblo. Finalmente, Wayapa, ya en condición de redimido, ordenó a su mujer repartir parte de sus bienes entre los huérfanos y los míseros.

Hay partes del cuento que tienen semejanza con los mitos–cuentos actuales del premio al pobre y el castigo al rico efectuado por los *wamanis*, en la que el pobre hace una fiesta extraordinaria mientras que el rico y su hija se convierten en venados (Taipe, 1991 y 2013). En ocasiones la personificación del *wamani* es como la descripción que se hace de Santiago Apóstol. Lo particular del relato del padre Jorge A. Lira es la intervención del Apóstol para proteger a los indígenas del mismo demonio. Debemos considerarlo como un indicador de hasta dónde se impuso lo occidental en el imaginario andino, pero también de la capacidad de reinterpretación, "retraduciéndolos profundamente" –como dijera Arguedas– y poner de su lado al antiguo icono dominante que inicialmente fue su exterminador.

4.5. El paso de San Carlitos Qhapaq Santiago de Waytapallana por Colcabamba

Obtuve en Colcabamba el testimonio siguiente:

> A mediados de la década del setenta del siglo XX, en Colcabamba [Tayacaja, Huancavelica] apareció un viejito harapiento que venía caminando por la carretera de Tocas [*Tuqas*] hacia Colcabamba. Pasando Condormoqo [*Kuntur muqu*] entró a la primera casa a pedir agua. La dueña, una humilde campesina, murmurando que "así pobre andaba Dios", le dio *muti* [maíz sancochado], una sopa y agua. Esta mujer tenía una hija muy enferma. Cuando se lo comentó, el hombre hizo recoger flores y otras yerbas y curó a la hija. Entonces ella dijo que era Dios quien había llegado. Hizo correr esa noticia entre los campesinos del pueblo. Todos aquellos que tenían algún enfermo empezaron a llevar al forastero a su casa para que lo sane. El anciano empezó a hacerse llamar San Carlitos Qhapaq Santiago de Waytapallana y declaró que él venía de la zona de Pariahuanca [Huancayo, Junín]. La gente le compró ropa nueva, sombrero nuevo y hasta le mandaron coser una capa parecida a la que ponen a los santos de la Iglesia.
>
> En las casas donde iba el anciano se reunía mucha gente, le encendían velas como a un Santo, él masticaba solo *kuka kintu*, bebía solo caña pura [aguardiente de caña de azúcar], fumaba cigarro "Inca", comía solo caldo de gallina negra, cordero o cuye negros. Era atendido por dos mujeres jóvenes solteras. Cuando alguien con signos de "mestizo" o "misti" ingresaba a las reuniones, el anciano pedía que abandone la casa, porque "esa persona no creía en él". Así, el hombre era muy mentado y andaba de casa en casa curando a la gente enferma.
>
> Un día el cura del pueblo, José Cuba, lo denunció por practicar la curación sin ser médico y por hacer creer a la gente que era Dios. Los policías, aquella vez eran de la Benemérita Guardia Civil, lo capturaron y detuvieron en la comisaria.
>
> Cientos de campesinos hombres y mujeres se reunieron en el frontis del municipio distrital, donde uno de sus líderes trabajaba temporalmente en el registro civil. Cuando salió este, los campesinos le informaron que la policía había detenido a su Taytacha por una denuncia del cura.
>
> El líder campesino, seguido por los comuneros, se dirigió hacia la comisaría. El líder y un par de personas ingresaron al puesto a conversar con el comandante.

> Mientras tanto la muchedumbre quería ingresar a la comisaría para rescatar a San Carlitos, otros dirigentes tuvieron que apaciguar a los impulsos de la colectividad.
>
> Salió el líder e informó que de todas maneras lo llevarían a Pampas, la capital provincial, para entregarlo al fiscal, porque esa era la orden que ellos tenían. Por tanto, designaron una comisión para que viaje en el mismo autobús y gestione la libertad de San Carlitos ante las autoridades de la provincia.
>
> Por la mañana del día en que lo trasladaban, cuando lo subían al autobús, San Carlitos dijo: "Si no me liberan, alguna desgracia pasará a este pueblo". Al día siguiente sucedieron dos cosas: El río Colcabamba se secó y una parte del cerro Qallwas se derrumbó. Cundió pánico entre la gente. Las autoridades comunales viajaron a la capital provincial y gestionaron su libertad.[12]
>
> Según narraron los acompañantes, en Pampas se habrían reunido la autoridad militar con las autoridades civiles [aquella vez Juan Velasco Alvarado gobernaba al país, y los militares tenían mucho poder en las provincias]. El militar habría dicho que se trataría de un agitador social, puesto que los de Pariahuanca por 1965 estuvieron involucrados con las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria. Las autoridades civiles lo calificaron de "loco" y "chiflado". Finalmente decidieron darle libertad. Luego el hombre, como llegó, desapareció (Testimonio de M.S.C.P.).

Este testimonio me permite asociar a *San Carlitos Qhapaq Santiago de Waytapallana* con *Tunupa* que andaba sanando a los enfermos, y con las características del errante y forastero tanto de *Illapa* como de Santiago. También tendría características mesiánicas, porque la actitud de la población puede ser interpretada como de una "espera latente" que se activó ante la llegada del forastero salvador de su desgracia.

La autoadscripción de *San Carlitos Qhapaq Santiago de Waytapallana* es toda una objetivación del sincretismo andino–occidental. Algunos cronistas vieron en *Illapa* una trinidad (Rayo, Relámpago y Trueno) e intentaron asociarla con la Trinidad cristiana. Parece que nuestro personaje también optó por una trinidad, "San Carlos" el Santo, "Santiago" el Apóstol y "Waytapallana" el *wamani* de mayor jerarquía en los Andes Centrales. Coincidentemente, Carlos Zúñiga Segura, poeta Tayacajeño, escribió un poema épico titulado "Memorias de Santiago Asapara Gala Gran señor de Tayacaja" (Zúñiga, 1998) donde el "señor de Tayacaja" (un héroe cultural) es una trinidad: "Santiago" el Apóstol, "Asapara" el *wamani* dominante en la provincia de Tayacaja, y "***Gala***" el danzante de tijeras que, igual que el *pungu* o el *qayaq*, es mediador entre el *wamani* y los humanos.

San Carlos Borromeo (1538–1584) fue cardenal arzobispo nombrado por su tío materno el papa Pío IV. Era conocido como "padre de los pobres" y empleó su fortuna en la construcción de hospitales y favoreciendo al clero. Fue canonizado en 1610 por el Papa Pablo V. ¿Sabría el forastero que San Carlos estuvo relacionado con la construcción de hospitales? *Qhapaq Santiago* (Poderoso Santiago) podría ser el reconocimiento del símbolo dominante que impusieron los europeos. *Waytapallana* está en la Cordillera Oriental de los Andes Centrales de Perú, es considerado un *wamani* regional al que actualmente le siguen dando culto la población wanka. Entre varios atributos, como lo ha

12 El río había salido de su curso en una zona donde el subsuelo es calcáreo. Entre Paqchapata e Ingenio, las aguas ingresaban por un hueco y allí desaparecían. Por las laderas del cerro Qallwas hay dos canales que conducen agua para riego agrícola. En la acequia más alta, el canal fue obstruido por unas piedras, provocando el rebalse del agua que humedeció la tierra, generando un derrumbe de regular magnitud.

demostrado Walter Pariona (2017), el *wamani* tiene que ver con la salud de las personas, de ahí la asociación del espíritu con el *hampiq* (curador).

4.6. Santiago Matamoros con waylla ichu

En diciembre de 2015 realicé una visita a la Catedral o Iglesia Mayor de San Antonio de Huancavelica (fotografía 7) e hice el registro de varias tomas a la estatua de Santiago Apóstol. Uno de los aspectos que llamó mi atención es que, como ya lo dije más atrás, a diferencia de otras estatuas, el Matamoros de esta Catedral presenta un signo andino y se trata de un manojo de *waylla ichu* (*Stipa ichu*) (fotografía 8).

Al revisar otras fotografías de la misma estatua correspondientes a fechas anteriores, encuentro que no siempre Santiago Apóstol lleva el *waylla ichu* en el mismo lugar como el registrado en el año 2015 (sobre la crin del caballo). En una fotografía tomada por Juan Domingo Pereyra en junio de 2008, el Apóstol llevaba una pequeña porción de *waylla ichu* en el sombrero y otra porción mayor en la mano izquierda[13]. Además, los atuendos son diferentes, los mismos que deben ser mudados por lo menos una vez al año. Pero la espada en la foto de Pereyra es dorada mientras que en la toma del año 2015 es plateada.

El *waylla ichu* en la fotografía del año 2015 está sobre la crin, cubriendo parcialmente la oreja izquierda del corcel, y los tallos de la planta se prolongan por casi todo el costado izquierdo del cuello de la bestia.

Waylla en *kichwa* hace referencia a un terreno o prado con manantial y césped. Este vocablo está relacionado con los bofedales, humedad y agua, por tanto, se asocia con la abundancia de forraje.

El *waylla ichu* es uno de los signos que construye la identidad del Apóstol con el *wamani*. En el mundo andino, el *waylla ichu* representa la abundancia de agua y forraje. Simboliza también la protección para la crianza y es un objeto ritual en el culto al *wamani*, es usado en los rituales de fertilidad ganadera para adornar los altares familiares, para realizar el ***lusi–lusi***[14] y el *chiku–chiku*.[15]

No creo que la presencia del *waylla ichu* en la estatua del Apóstol responda al imaginario del huancavelicano citadino, en cambio sí debe corresponder al huancavelicano rural, especialmente de aquella población con estancias dedicada a la crianza de camélidos sudamericanos (alpacas, llamas y vicuñas), ovinos y vacunos de las partes altas de Huancavelica. Este símbolo nos permite entrever que el Apóstol (como el *wamani*) tiene un rol protector de la flora y la fauna, por tanto, de la agricultura y la ganadería andina. Pero ambas actividades están sujetas a la presencia o ausencia de lluvias, por tanto, el Apóstol se identifica también con *Illapa*. De esta manera estamos ante un proceso de apropiación, transformación y resignificación cultural, proceso por el cual Santiago se andiniza asumiendo en los Andes nuevos roles culturales.

---

13 Ver http://www.panoramio.com/photo/12448132.

14 El ***lusi–lusi*** es un rito que se realiza al amanecer del 25 de julio simulando quemar con *waylla ichu* al pelambre del vacuno para protegerlo de las enfermedades y ahuyentar la mala suerte.

15 El *chiku–chiku* es el acto de espantar festivamente al vacuno en dirección de sus echaderos después del ritual del ***sintakuy***.



Fotografía 7: Iglesia Colonial San Antonio (Catedral de Huancavelica) construida entre 1572 y 1608 (Néstor Taipe, 2015).



Fotografía 8: Santiago Matamoros portando un manojo de waylla ichu (Néstor Taipe, 2015).

4.7. Adscripción de nuevos roles culturales del Apóstol

En Huancavelica he registrado testimonios sobre el rol socializador del Apóstol que induce la interiorización de ciertas pautas y normas de conducta social, porque hay algunas madres o ciertos padres a cuyas hijas o hijos, al llevarlos a la misa en la catedral, les hacían y hacen ver a la estatua de Santiago, cuyo corcel pisotea a los “moros”, y les decían y dicen a sus hijos que “si ellos no son buenos”, el castigo será parecido al destino de los “moros”.

La situación anterior provocaba y provoca miedo en los niños citadinos, al extremo que cuando ahora son jóvenes o adultos, no se acercan a rezarle ni implorarle nada. Al contrario, hay personas que le tienen un sentimiento de temor y rechazo a la estatua del Apóstol.

Me narraron también que hubo madres (mestizas citadinas) que a sus hijas adolescentes las hacían sacar un cabello de la cola del caballo de Santiago para que lo lleven siempre entre las hojas del cuaderno o del libro para que tengan éxito en los estudios secundarios en el Colegio Nacional Francisca Diez Canseco de Castilla (“Las Panchas”) de Huancavelica. En este caso se supone que las adolescentes hacían plegarias al Apóstol. Hay que considerar que el colegio referido está regentado por monjas. Al parecer esta práctica era más intensa en temporadas de exámenes. Estos datos son muestras de la complejización de los roles culturales nuevos que les iban adscribiendo al Apóstol.

5. Representación del wamani, asociación con Santiago y sus atribuciones

Tres temas específicos son tratados en este apartado: se describe qué es el *wamani*, las representaciones humanas, geográficas, limnológicas y ornitológica que adopta, y las atribuciones como protector de pueblos, grupos e individuos, del ganado y la fauna, de las formas como premia y castiga a los humanos, de las coaliciones que realiza con las santas para ayudar a los pobres, de cómo ayuda a ubicar los animales extraviados o robados; y de cómo opera simbólicamente para generar identidades locales y étnicas.

5.1. El wamani

J. J. García Miranda anotó que el “*wamani* es un espíritu que mora las montañas más elevadas y protege la naturaleza y los pueblos de su entorno” (2006: 79). A la descripción anterior hay que complementar, que los *wamanis* moran también en el interior de las lagunas altoandinas (Taipe, 1991; Ramos, 1992). En el *Manuscrito de Huarochirí* encontramos que un huaca (*waka*) llamado Collquiri vivía en la laguna Yansa y que luego con ayuda de Cuniraya encontró a Capyana, la hizo su mujer y luego la llevó “al pueblo de la laguna Yansa” (Ávila, 2013; Gerald Taylor, 2015).

Además, algunos estudiosos, como Crescencio Ramos (1992), consideraron al *wamani* como el responsable de la fecundidad de los humanos, los animales y las plantas. Hay un conjunto de prácticas culturales que corroboran esa afirmación: la iniciación sexual de los jóvenes en la temporada de la fiesta del Santiago y los rituales al *wamani*, los juegos rituales de reproducción del ganado, e inclusive se considera que este espíritu es el dueño de las aguas sin las cuales no habría agricultura ni ganadería.

La denominación de *wamani* es propia del área wanka (Junín) y chanka (Huancavelica, Ayacucho, Apurimac septentrional), lugares donde le llaman también *Tayta*

Urqu, Tayta Wamani y *Señor Wamani* (*Apu* es más utilizado en la zona *kichwa* del sur comprendida por Apurimac meridional, Qusqu, Arequipa y Puno). En otros lugares el *wamani* adopta los nombres de *Jirka*, *Achachi, Apu, Awki, Achachila, Apu Urqu, Apusuyu, Apu Roal, Awkillu, Awkikuna, Urqu Taytacha*, Señor, *Tayta Wamani*, Viejo y *Yaya* (García, 1998).

5.2. La representación del wamani en el imaginario andino

Según el análisis realizado a los relatos míticos, la representación del *wamani* adopta formas humanas, geográficas, limnológicas y ornitológicas.

a. La representación humana

Para graficar esta representación transcribo un relato que me hizo don Feliciano Palomino, allá por 1987 en la comunidad Santa Cruz de Pueblo Libre, en el distrito de Salcahuasi (Tayacaja, Huancavelica):

> Un día una muchacha había ido a recolectar flores. Después, dice, cuando estaba en la montaña con cielo despejado, repentinamente apareció una neblina cubriendo a todo el cerro; se había oscurecido. Cuando esto pasó dice que las flores habían aparecido en abundancia según iba subiendo a las alturas. Cuando estaba recolectando las flores hubo bastante viento. La muchacha subió a un morro, y allí arreglaba su equipaje de flores para su retorno. En eso, dice, para que vea, un viejito con su perrito estaba apacentando muchas cabras. Después dice que se le acercó a la muchacha y le dijo: "¿Por qué recoges a mis flores?". La chica dice que le respondió: "¡Qué van a ser tus flores! Yo vengo a propósito a este lugar", diciendo le dio la espalda. En eso dice que de repente el cerro se convirtió en un pueblo muy bonito y el viejo apareció a su lado cabalgando un caballo blanco: era un *misti*, y la muchacha se sentía como en un sueño, dice que era el *wamani*. En ese pueblo, a la muchacha la hizo pasar al interior de una casa, donde todo era de oro: las sillas, las mesas y las vajillas. Pero la chica no se acostumbraba a vivir allí. Mientras tanto los familiares de la chica la buscaban por semanas y meses; después ya nadie se ocupó por ella. Un día dice que pasaba un *qurpa* conduciendo una recua de llamas. Este, dice, que vio a la muchacha pálida, muy pálida, paciendo muchas cabras. Esta dijo al hombre: "¿No podrías avisar a mis padres para que vengan a recogerme?". El hombre le preguntó: "¿Por qué no retornas?". "Me he quedado con *engaño*, por eso no puedo volver", respondió. Solo en luna nueva o llena salía la muchacha. Al llegar al pueblo, el *qurpa* avisó el encargo a los padres. Ellos fueron a buscarla; pero la chica no reapareció más.

En este relato, el *wamani* adoptó la forma de un anciano pastor de cabras, que luego se convirtió en un *misti* (hombre blanco) que cabalga un caballo blanco (Santiago). Del análisis de otros relatos míticos análogos acopiados en un conjunto de comunidades *kichwas* en los distritos de Salcahuasi, Salcabamba, San Marcos de Rocchac y Colcabamba (todos en Tayacaja) he identificado que el *wamani* se presenta como *qurpa* (término que significa huésped en *kichwa* y aymara y es el apelativo otorgado por los tayacajeños a los llameros huancavelicanos). En la cima de Puywan, en San Antonio, hubo una laguna que por el irrespeto de los muchachos que les arrojaban piedras trasladó sus aguas hacia la laguna de Atakalas con recuas arreadas por *qurpas* que eran los propios *wamanis*.

Igualmente, el espíritu tutelar aparece como viajero (tropero y arriero), como

"gringo" (blanco o rubio)[16] o como joven muy bien trajeado (Taipe, 1991). En otros contextos, se repite la personificación del *wamani* como Santiago, es el caso de *Wamanrasu* en Huancavelica (Arroyo, 2008)[17]; como un jinete joven; como hombre con barba, de cabello y vestimenta de oro y plata, y donde los aperos y la montura son de oro; como niños y mujeres; como una pareja de ancianos; o como hombre de cabello rubio con rostro atrayente, cuyas hijas pueden ser mujeres hermosas que viven en pueblos habitados solo por mujeres o, en otros casos, que residen en el interior de las lagunas altoandinas (Taipe, 1991; Ramos, 1992).

Como "humanos" tienen sus propias necesidades como hambre y sed que los campesinos sacian con los ***pagapus*** u ofrendas; necesitan divertirse y hacen *purikuy* (paseos) con tinyas y *lungur* y señalan a sus animales (por eso los campesinos imitan la fiesta y la herranza); tienen necesidad de reproducirse y seducen a mujeres y hombres jóvenes (porque hay *wamanis* machos, hembras y bisexuales)[18]; quieren afecto y respeto (por el irrespeto de los humanos pueden trasladar sus riquezas a otros lugares, privar de agua, dificultar las construcciones de carreteras, etc.); tienen sus propias jerarquías como *wamanis* regionales, interétnicos, étnicos y locales; interactúan solidariamente (para premiar o castigar a las personas) o entablan relaciones de conflictos (como en el juicio que tienen entre *Waytapallana* y *Asapara* disputando la riqueza, donde aquel va ganando, por eso el segundo ya no tiene nieve perpetua sino solo en invierno de cada año y el primero sí es un nevado perenne) y unos son pacíficos mientras que otros son violentos y hasta tienen características de guerreros (como *Waman Willka* e *Inka Pinku* en Colcabamba).

Interesa hacer notar que el *wamani* se personifica como indígena (*qurpa*) y como europeo ("*misti*"). La representación como "*misti*" lo grafica como a Santiago Apóstol cabalgando un caballo blanco. Otro relato da cuenta que cuando el *wamani* contaba a sus animales, constató la falta de algunos de estos, por tanto:

> A las tres de la mañana, montado en un caballo blanco, salió a buscarlos y encontró a los cazadores y les preguntó: "¿Dónde están mis animales?" Los cazadores no pudieron responder. Primero, a uno de ellos le hizo pisar con su caballo y luego lo apuñaló; el otro cazador tuvo suerte, no le pasó nada (Taipe, 1991: 56).

Este fragmento del relato pincela a las escenas de Santiago Mataindios. Estamos ante una situación de sincretismo, el *wamani* es un espíritu andino, pero es representado generalmente como el Apóstol y más esporádicamente como indígena *qurpa*. Y, cuando se reproduce, el *wamani* tiene hijas bellas que viven en el interior de las lagunas o en el interior de las montañas, desde las cuales salen a seducir a los jóvenes.

---

16 Con el término "gringo" refieren a toda persona blanca o rubia.

17 De *Wamanrasu* "se dice que es un gran caballero blanco y barbudo que cabalga su brioso caballo blanco en la víspera de 'Santiago' [...]" (Arroyo, 2008: 127).

18 Generalmente el *wamani* tiene vínculo masculino, pues el término *urqu* tiene connotación fálica; mientras que las cuevas, los huecos y las fuentes nos dan la idea de afinidad femenina (Ansión, 1987). Sin embargo, en Hualla (Víctor Fajardo), los *wamanis Uyllomo* (*Uyllumu*) aparece como femenino y *Antapillo* (*Antapillu*) como masculino (Paniagua, 1983). En Moya (Huancavelica) tres *wamanis* coronan sus cumbres, dos masculinos y uno bisexual: Apu Yaya (Ortiz, 1982). En Arequipa *Chungara* es mujer y el *Mismi* es hombre (Valderrama y Escalante, 1997).

b. La representación geográfica y limnológica

La asociación del wamani con las montañas y las lagunas

Cuando se pide a los niños que dibujen libremente al *wamani*, lo representan como picos de cordilleras, como aves volando sobre los cerros, como una persona en la montaña y como una montaña con una cruz en la cima.

Algunas denominaciones que los wankas y huancavelicanos dan al espíritu tutelar son *Tayta Urqu* (Padre o Señor Cerro), *Apu Urqu* (Cerro Poderoso) y *Urqu Taytacha* (Padrecito Cerro).

Muchos relatos orales, especialmente los referidos a los premios de los pobres y el castigo a los ricos otorgados por los *wamanis*, hacen referencia que por la noche los cerros o las lagunas conversan, se llaman y se ponen de acuerdo. Inclusive una de las denominaciones de la persona que habla con estos espíritus es *urqu qayaq* (el que llama al cerro).

Las descripciones anteriores, tanto de los dibujos realizados por niños como las denominaciones asignadas al espíritu y la persona mediadora, me deja en condiciones de afirmar que el *wamani* es también representado como una gran montaña o como una laguna, aunque realmente estas no sean más que los habitáculos del espíritu tutelar.

c. La representación ornitológica

La asociación del wamani con el waman

Víctor Navarro del Águila (1983) hizo conocer un mito del origen de la civilización wanka, ayacuchana–huancavelicana y apurimeña. Según el mito, tres héroes culturales emergieron de la laguna de Choclococha (ubicada en Castrovirreyna, Huancavelica), el primero fue a civilizar a la región de Apurimac septentrional, el segundo a la región de Ayacucho–Huancavelica y el tercero a la región wanka. Más tarde se convirtieron en *Apu Usqu, Apu Waman* y *Apu Atuq*, y así fueron venerados. *Waman* y *wamani* tienen mucha afinidad, el espíritu habita las altas montañas o las lagunas altoandinas y el ave pertenece al *hanan pacha* (mundo de arriba). Cuando es convocado o interrogado por los especialistas, antes de la voz del *wamani* se oye un sonido parecido al vuelo de un ave.

Carlos Huamán, analizando los símbolos en *Todas las sangres*, escribió: "El gavilán [*waman*], como enviado del *Apu*, 'habla' con sus alas. En él viajan el cuerpo y el espíritu del *Apu* a los cabildos, allí interroga y exige fortaleza y decisión a los hombres [...]". Sin embargo, esta asociación es más evidente cuando es convocado por los *pungus, paqus* y *hampiqs* (curadores o médicos andinos) (Pariona, 2017).

El *waman* (con el que se denomina al halcón y al cernícalo) es un ave sagrada. Auguran la buena suerte a los viajeros y protege o anuncia los peligros a los pastores. En *Los ríos profundos*, esta ave aparece explícitamente como símbolo de *Apu Qarwarasu*. J. M. Arguedas escribió:

> El K'arwarasu es el Apu, el Dios regional de mi aldea nativa[19]. Tiene tres cumbres

19 Arguedas habla del *wamani* unas veces como de un Dios y en otras como los espíritus de las montañas. Creo que es conveniente reconocer en el *wamani* a un espíritu tutelar sagrado que vive en las montañas y lagunas cordilleranas.

nevadas que se levantan sobre una cadena de montañas de roca negra. Le rodean varios lagos en que viven garzas de plumaje rosado. *El cernícalo es el símbolo del K'arwarasu* [cursivas añadidas]. Los indios dicen que en los días de Cuaresma sale como ave de fuego, desde la cima más alta, y de caza a los cóndores, que les rompe el lomo, los hace gemir y los humilla. Vuela, brillando, relampagueando sobre los sembrados, por las estancias de ganado, y luego se hunde en la nieve.

Los indios invocan al K'arwarasu únicamente en los grandes peligros. Apenas pronuncian su nombre el temor a la muerte desaparece (2006: 132–133).

La asociación del wamani con el kuntur

En "Cuentos religioso–mágicos quechuas de Lucanamarca", J. M. Arguedas anotó:

> El cóndor es un *wamani* dios, personificación del dios montaña, en la zona chanka y wanka y en la quechua del sur, aunque en esta última no lleva el nombre de *wamani*. Nuestro informante, Luis Gilberto Pérez, jura que en el momento en que se ofrece el corazón aún palpitante de un toro al *wamani*, durante la ceremonia de la marcación del ganado aparece un *oqe* cóndor, un cóndor de color gris, y baja hasta casi rozar la cabeza de los hombres. Recoge así, la montaña, la ofrenda de sus creyentes (2012b: 286).

En la narrativa de Arguedas (1972), cuando el *pungu* llama al *wamani*, este aparece como el cóndor (*kuntur*), así se presenta también en "La agonía del Rasu Ñiti" (Arguedas, 2013) y en *Yawar fiesta* (Arguedas, 1973). Arguedas anotó que esta ave tiene un lugar preferencial (lo más alto) en los retablos ayacuchanos:[20]

> Debieron ser sin duda los imagineros ("escultor[es]") mestizos quienes recogieron en este apartado símbolos de la religión indígena como el cóndor, que figura en el piso dedicado a los apóstoles, y sobre ellos, en lo alto, el cóndor representa a los *Wamanis*, *Yayas* o *Auquis*, que son espíritus de las montañas. La audacia consentida de los mestizos no debió ya tener, después, otros límites que el de sus conocimientos del ritual indígena y el de su genio inventivo, para sincretizar en la composición clásica de los símbolos de una y otra religión (1977: 10).

En suma, 1) junto con la representación del *wamani* como el apóstol, está la representación andina como indígenas llameros (*qurpas*), niños, mujeres y pareja de ancianos; 2) está representado como montañas prominentes y como lagunas altoandinas, aunque en realidad estos no son más que los habitáculos del espíritu tutelar; y 3) está representado ornitológicamente como halcón (*waman*), cernícalo (*killinchu*) y cóndor (*kuntur*).

5.3. Las atribuciones del wamani

a. El wamani es protector del pueblo, de grupos e individuos

En el movimiento mesiánico de Lircay de 1811, Pedro Alanya dijo ser profeta de Santiago, ofreció el retorno de los wamanis prometiendo abundancia y que no habría más hambre (Lienhard, 1992). Pero también los documentos hacen ver que hay lazos de reciprocidad entre la colectividad y el espíritu tutelar. Actualmente hay pueblos cuyas colectividades participan en los rituales al *wamani* (para hacer limpieza de las acequias en

20 Actualmente los retablos ayacuchanos han incorporado otras temáticas como los nacimientos, escenas festivas y rituales, escenas de la vida cotidiana y de la violencia política.

los pueblos meridionales de Ayacucho, por ejemplo).

En otros casos, existen registros etnográficos en los que el *wamani* interviene protegiendo a sus hijos guerreros:

> Nosotros –escribió Juan José García Miranda– hemos registrado mitos y ritos relacionados a la defensa étnica de los pueblos Asháninka en la Amazonía que refieren cómo la naturaleza, a través de lluvias torrenciales, protege a su pueblo cuando, en 1947, luchaban contra la Peruvian Corporation que ilegalmente ocupaban sus tierras desde fines del siglo XIX. Similar texto registra Gow y Condori en el Cusco, cuando los indígenas quechuas organizados como guerrillas caceristas estaban rodeados por el ejército enemigo fueron "salvados" por el *Wamani Awsangate*, cuando mandó lluvias torrenciales a los emplazamientos y desplazamientos enemigos. Tanto los Asháninkas del Perené y los indígenas de Cusco fueron protegidos por el Centro Invariado y el de *Awsangate*, respectivamente, cuando éstos enviaron las lluvias (2006: 59).

Marino Ayuque (2015) informó que a unos 15 km de la ciudad de Lircay (Angaráes, Huancavelica), a una altitud de 4,809 metros sobre el nivel del mar, se distingue un inmenso obelisco natural de granito de unos 400 metros de alto conocido como cerro *Tambrayku* y es considerado como el *wamani* protector de la etnia "Anqara" (fotografías 9a y 9b). Los lugareños antaño realizaban peregrinaciones y celebraciones por varios días en su honor.

Este *wamani* está relacionado con la fertilidad y la fecundidad humana. Las parejas que no pueden tener hijos les piden un vástago, realizando rituales y otorgando al espíritu ofrendas de coca, aguardiente y otros elementos. La forma de la montaña a la distancia se asemeja al miembro viril humano erecto.

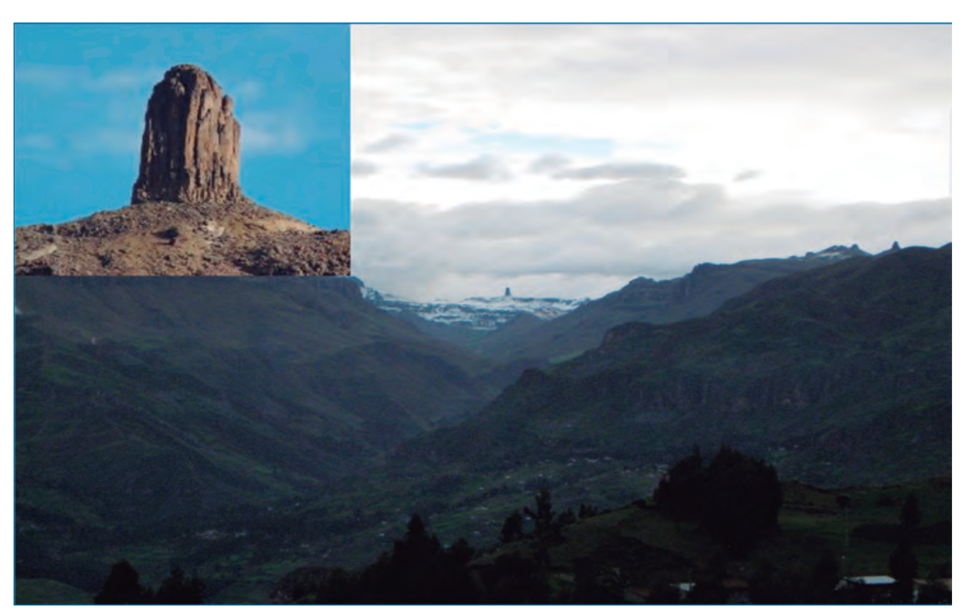
Las atribuciones de este *wamani* están relacionadas también con la protección a los combatientes de la resistencia a la invasión chilena. Marino Ayuque anotó:

> Un lugareño me contó que el mismísimo Andrés Avelino Cáceres, durante la campaña de la Breña, se había acercado a este *Apu* para pedirle lo llene de energías a él y su gente, haciendo el respectivo pago en las faldas de este inmenso cerro (2015: s/n).

En algunos lugares como en Huancayo, por ejemplo, *Waytapallana* es visitado en ciertas épocas del año por todos los involucrados en ciertas empresas de transportes interprovinciales, que van a tributarle para que sus negocios les vaya bien, o también hay presencia de grupos más pequeños como los integrantes de una familia que también ofrecen *pagos* para que gocen de prosperidad y salud. En épocas electorales, pequeños grupos pertenecientes a los partidos políticos o movimientos independientes regionales o locales, buscan los servicios de los especialistas (*pungus*, *paqus* o *qayaqs*) y van por las noches a las montañas, que consideran morada del espíritu, a ofrecer sus ofrendas y pedir ser los ganadores de las elecciones (regionales y locales).[21]

---

21 En la feria de los puneños en el Campo de Marte (en Jesús María, Lima) se puede observar las fotografías de varios políticos que habrían sido atendidos por los "especialistas andinos". En el valle del Mantaro algunas autoridades locales y regionales tienen por consejeros a los *layas* (sacerdotes andinos). Varios políticos nacionales frecuentan a la laguna de las Huaringas buscando el éxito en sus carreras políticas. Todo esto no es extraño. Al contrario, parece que hay continuidad de cuando los caciques siempre estaban acompañados por los sacerdotes andinos que legitimaban místicamente el poder de los primeros.



Fotografía 9a: Wamani Tambrayku en Lircay, Angaraes, Huancavelica (FB Cerro Tambrayku, 2015.
Fotografía 9b: Cuenca de Lircay en cuyo fondo se deja notar el Trambrayku (Néstor Taipe, 2011).

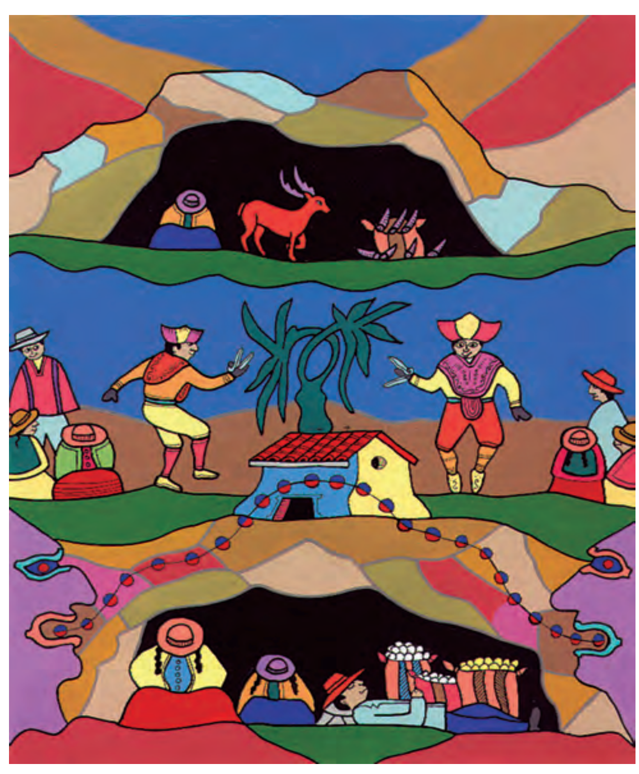


Ilustración 1: Origen del venado (Josué Sánchez).

Como señalé más arriba, cuando una persona se halla enferma se pide la intervención de los *wamanis* para que recupere la salud. Según W. Pariona (2017) algunos *paqus* se dirigen a *Rasuwillka* como el "Doctor *Wamani*". En Colcabamba (Tayacaja) he escuchado el testimonio de un comunero quechuahablante que entre los *wamanis* más poderosos de la región intercambian opinión para intervenir o aconsejar para la curación de las personas. En la comunidad *kichwa* La Loma (en Salcahuasi, Tayacaja) he sido informado que algunos *pungus* o *qayaq* invocan al *wamani* para preguntar si alguna persona enferma sanará o no. Cierta vez, don Teodor Chuchón me narró que:

> Existen personas que llaman al *wamani* cuando ya no pueden curar a un enfermo. Primero va el *hampiq* [curador]. Después de masticar su coca, mira en maíz si le irá bien o no. Luego salen a la media noche. Al frente de ese cerro clarito le anuncia de cómo es la enfermedad. Cuando le preguntan si va morir o no, el cerro avisa clarito: "Sí, se va morir. Regresando ya no le alcanzarán con vida", informa el cerro y pide su pago: maíz, cebada, vino, toda clase de comida (Taipe, 1991: 125–126).

Otra relación de un individuo y el *wamani* se objetiva cuando la persona antes de tomar chicha o licor, da unos capirotazos (*tinkay*) con unas gotas en dirección de las montañas más prominentes, o cuando el caminante atraviesa las abras y coloca unas piedras en la *apachita*[22] para solicitar al espíritu un buen viaje.

El *wamani* habita las montañas y las lagunas, en cuyos interiores hay ciudades hermosas, allí lleva a las mujeres o varones que los enamora. Si los humanos, parejas del espíritu, cumplen ciertas prescripciones el ganado de la familia de estos aumenta, por tanto, viven en abundancia; pero si transgreden ciertos tabúes hace que la ganadería de dicha familia vaya en merma hasta acabar con todo, en situaciones graves puede dar muerte a los transgresores (Taipe, 1991).

Arguedas (2012b) registró una tradición oral sobre una indígena bella que era amante del *Wamani* "Soqolla" (Suqulla) en Lucanamarca que, por haberlo pedido el teniente gobernador, permitieron su matrimonio con un joven, pero ella amaneció muerta en la cámara nupcial al día siguiente de la boda.

Crescencio Ramos (1992) ha registrado un relato en el que la pareja mujer del *wamani* conversa con un joven, rompiendo la promesa de no hablar con ningún varón, entonces el *wamani* la abandona y ella muere. Otro relato describe que dos varones pastores conviven con dos mujeres que eran hijas del *wamani* que, cuando uno de ellos maltrata a una mujer, estas vuelven a la laguna de la cual salieron, detrás de ellas ingresan también al agua todo el ganado que los hombres tenían. Hay otro relato interesante que narra de la existencia de un pueblo habitado solo por mujeres (dicen que se trata de un pueblo ubicado en el distrito de Huachocolpa en Tayacaja), que pueden tener huéspedes varones por un tiempo corto (seis días), sino el *wamani* los mata como elimina a las mujeres que se van siguiendo a algún arriero o comerciante. Con estas mujeres el *wamani* hace vida marital, se reproduce, si nace varones los mata, solo deja vivir cuando nacen mujeres.

Gregorio Condori Mamani narró que el "Awki Arequipa Maisisco" y el "Apu Cu-

22 *Apachita* es un lugar cúltico ubicado en las abras de las cordilleras.

nuruna" se prestan para apadrinar la boda de la hija del "Apu Ausangate" con un ganadero (Valderrama y Escalante, 1977).

Ricardo Valderrama y Carmen Escalante han registrado en el distrito de Tuti (Caylloma, Arequipa) un relato titulado "Los apus son nuestros padrinos" que da cuenta que:

> […] antiguamente los cerros hablaban. Cada hombre tenía su padrino, a un cerro. El mío también cuál de los cerros será mi padrino […].
>
> […] A mí también mi madre me dijo que mi padrino podría ser el Mismi, y Chungara podría ser mi madrina. Chungara es mujer y el Mismi es hombre […] (1997: 136).

Las referencias anteriores refuerzan la consideración que, en vastas áreas de los Andes, el *wamani* cumple un rol protector de los pueblos, de grupos y personas individuales.

b. El wamani es protector del ganado y la fauna

Según los campesinos, el aumento o la merma de la crianza depende del *wamani*. Por eso, en dos ocasiones del año hacen rituales propiciatorios. Los que habitan en los valles y las quebradas los realizan en julio y agosto con el nombre de "Santiago"; y, los que ocupan las partes altas de las cordilleras los hacen en febrero por la época de los carnavales, en este caso le denominan señal o ***siñalakuy***. En el primer caso, aun cuando lleva la denominación de "Santiago" no se trata de un culto al Apóstol sino se trata de prácticas cultuales al *Tayta Urqu*.

Más arriba anoté que el *wamani* castiga a unos cazadores, a uno le da muerte y al otro lo deja ir. Aquí el mito actúa como un operador del equilibrio ecológico. Al relato referido se le puede añadir otra narración de Juan Mendoza, registrado en Pongollo (Salcahuasi, Tayacaja) por el año 1987, que da cuenta de un cazador que logró herir a un venado, entonces empezó a perseguirlo guiándose por las gotas de sangre y las huellas de las pezuñas. Cuando la noche sorprendió al cazador, se alojó en una casa. Durante su sueño, un hombre mayor, con apariencia de rico, le dijo: "¿Por qué heriste a mi venado? En castigo tu corazón será devorado por mi ira." Al día siguiente, cuando despertó el hombre no estaba en una casa, sino se hallaba en el interior de una cueva. Preocupado el cazador empezó a retornar, pero en medio camino murió. Fue castigado por el *wamani* que es el dueño de los animales domésticos y silvestres que viven y pastan en el monte.

Hay otras narraciones que circulan en los pueblos de Tayacaja, en la que los cazadores, al seguir al animal herido, se alojan en una casa (una cueva) y que son atendidos por una anciana, pero en el interior oyen quejidos lastimeros y preguntan a la anciana si tiene a algún enfermo, a lo que responde que sí, que su marido regresó enfermo. A la media noche, los "cerros" (los *wamanis*) llaman a la mujer reclamando qué hacen esos asesinos allí, y le piden a la anciana que les saque el corazón, a lo que ella responde que no puede hacerlo porque ya fumaron varios cigarrillos y masticaron hojas de coca. Al día siguiente los cazadores se percataron que no estuvieron en una caza sino en una cueva y que la anciana era solo un montón de huesos del ***hintil*** y que los quejidos no provenían de una persona sino del venado herido.

Por el norte de Tayacaja, en Acobamba y Huancayo (Pariahuanca) he obtenido no-

ticias de que los cazadores, antes de incursionar en el monte, piden "permiso" al *wamani* para cazar venados y vizcachas, así evitan su ira como en las narraciones anteriores. Si estos logran abatir algún animal, en el mismo lugar deben ofrecer una ofrenda. Así, un fragmento de un relato registrado en la comunidad de San Antonio (Salcahuasi) describe que:

> […] Cuando cazan a su venado, tienen que pagarle al señor *wamani* con dos pares de *kuka kintu*; después, entierran las tripas y orejas en el lugar donde han cazado: es el *pago* que se le da por hacer morir a sus animales (Taipe, 1991: 56).

Un cazador aficionado de Potrero (Salcahuasi) me comentó que además de hacer los rituales antes y después de la caza, si lograba alguna pieza, cortaba parte del venado (un muslo–pierna, por ejemplo) y llevaba a entregar al presidente comunal de La Loma, porque la caza lo había efectuado en el territorio de dicha comunidad. Entonces, el cazador lograba la aprobación de la incursión en territorio que no era el suyo, pero por su intermedio estaba también cumpliendo el respeto al *Wamani Churya* en La Loma.

c. Los wamanis premian y castigan a los humanos

En mi trabajo de campo en Tayacaja he registrado relatos sobre los *wamanis* que se solidarizan con los pobres y premian la honestidad de estos otorgándoles riqueza (ilustración 1).

Veamos el relato siguiente:[23]

> Un día un hombre se comprometió con la mayordomía de una fiesta. No tenía nada. En su casa, durmiendo con su mujercita, dijo: "¿Cómo vamos a estar así? Iré a trabajar y tú aquí tejerás mantas". Después, por la madrugada, su mujer le alistó comida. Y llevándose a su hija, se fue por un camino lejano. Cuando iban caminando se anochecieron debajo de un cerro. Arreglaron con sus mantas y durmieron. El padre se despertó casi a la media noche. En eso dice que el "cerro" de un lado le llamaba al "cerro" de enfrente. El hombre dice que escuchaba. Los cerros conversaban: "¿Qué le vas a dar tú?", le preguntaba el uno; el otro respondió: "Yo le voy a dar oro". Como el hombrecito estaba muy preocupado, el cansancio lo durmió. Cuando despertó, encontró a su lado dos costales llenos de oro. El hombre ya ni fue a buscar trabajo. Dice que hizo una buena fiesta; hasta se hizo una casa nueva. Por eso, su hermano que era un envidioso, también dice que entró a la mayordomía. Igual se fue con su hija y durmió en el mismo lugar. Cuando despertó, los "cerros" se llamaban. El hombre se puso alegre. Creyó que también a él le darían oro. Cuando despertó, al amanecer, tenía cuernos, y de vergüenza ya no regresó. Luego se convirtió en venado. Ahora ya no se deja ver por la gente.

Este discurso mítico podría ser una variante del origen del venado que aparece cuando Huatyacuri, en el *Manuscrito de Huarochirí*, en una confrontación con su concuñado, dio un enorme grito y este se espantó, se transformó en venado y huyó; su mujer dijo: "'Voy a morir con mi esposo querido' y, así diciendo, siguió al venado". Y precisamente la confrontación surgió porque el héroe era "pobre" y el concuñado era

23 Narrado en octubre de 1987 por Eugenio Claros, en la comunidad de Pongollo, en Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica.

un gran "señor", que por petición de este compitieron en varias pruebas con la finalidad de "humillar" a Huatyacuri. Al convertirse en venados, aumentaron, y tuvieron una reunión para determinar cómo debían comer a los hombres, pero "una cría se equivocó y dijo: '¿Cómo nos han de comer los hombres?', al oír estas palabras, los venados sintieron temor y se dispersaron. Desde entonces se convirtieron en comida humana" (de Ávila, 2013 [¿1598?]).

El relato despliega a dos tipos de hombres, uno rico y otro pobre. En otras versiones el rico y el pobre son hermanos, o simplemente se trata de ricos y pobres sin parentesco. En unas narraciones, el pobre se compromete a realizar la fiesta del pueblo, en otras no aparece el motivo anterior. El pobre y su mujer acuerdan que ella se quedará a tejer mantas, mientras que él irá a trabajar. Acompañado de su hija emprende un lejano camino.

El motivo de la ausencia del pobre está relacionado con la abnegación por cumplir con el compromiso de realizar la fiesta de su comunidad. En algunas narraciones se encuentra relaciones de altruismo, en forma de solidaridad de parte del hermano pobre en favor del hermano rico, ayudando a buscar al ganado de este. No obstante, existe una actitud invertida, de insolidaridad, de parte del rico con relación al pobre.

Ser mayordomo de la fiesta del pueblo es un compromiso que adquiere el individuo frente a la colectividad. En algunas comunidades andinas, como las estudiadas en esta investigación, las mayordomías son rotativas y todos los comuneros deben cumplir con esa obligación, ello les permite legitimar el acceso al uso de los recursos comunales (tierras, pastos, bosques, aguas, etc.), y a ocupar cargos de administración en la comunidad. Sin embargo, las condiciones económicas de los comuneros no son iguales, siempre hay ricos y pobres. Cuando los ricos realizan las fiestas, existe una suerte de redistribución de la riqueza entre la comunidad. Cuando los pobres se comprometen a realizar la fiesta, al no poder cubrir los gastos que demanda, se ven obligados a abandonar la comunidad temporalmente y buscar trabajo durante varios meses, para ahorrar y afrontar el compromiso con su pueblo.

La ausencia, aunque con diferentes formas, se repite en varias narraciones míticas. Unas veces el pobre viaja en busca de los danzantes y músicos para la fiesta, en otras ocasiones va a buscar trabajo, a buscar las vacas de su hermano rico, va al cerro a cortar paja para techar su casa y hacer la fiesta.

Todos los hombres que se ausentan son sorprendidos por la noche en los cerros o cerca de las lagunas. Unos duermen en una cueva, otros en la intemperie o en una choza, exponiendo sin proponérselo su pobreza ante los *wamanis*. Esta exposición es una forma de verdad pasiva (opuesto al engaño activo y premeditado). Los pobres exponen un conjunto de signos que permiten reconocer su condición social y económica: sus vestidos, otras prendas, sus propios cuerpos, las formas cómo viajan, etc. Estas personas, como a la media noche, despiertan y oyen que los cerros o las lagunas conversan, y al referirse a ellos los tratan como "sus visitas", y se ponen de acuerdo en el regalo que le otorgarán.

Al despertar al día siguiente, el pobre encuentra a su lado dos costales llenos de oro, con lo que hace una fiesta buena y construye una casa nueva. Otro consigue que a cuenta de trabajo le den músicos y danzantes. En otros relatos los hombres hallan entre sus bultos dos piedras: una de oro y otra de plata, con los que compran unas terneras y empiezan a tener sus propias ganaderías. El último, con los tesoros otorgados, compró

ropa para sus hijos, hizo una casa y realizó la fiesta mejor que su hermano acaudalado.

En los relatos analizados por Ansión (1982 y 1987), el premio se realiza por el cumplimiento de los rituales que efectúa el hombre. En cambio, en mi análisis, por lo menos de manera explícita, no surge ritual previo alguno. Sin embargo, ningún hombre que pasa la noche en el campo (en el cerro, una cueva, un bosque, una puna o cerca de una laguna) lo hace así nomás. Siempre mastica hojas de coca y fuma cigarrillos para evitar algún "daño". Muchas veces el hombre porta algún objeto metálico como una daga, con el cual hinca al lugar donde descansará para evitar que la tierra, el cerro o la laguna lo devore. Otras veces entierra levemente unas semillas y restos de coca, lleva también aguardiente y derrama unas gotas en la tierra como ofrenda a los espíritus tutelares.

El cambio de condición de pobre en rico, despierta la envidia de los hermanos o ajenos ricos. La envidia, como el deseo de posesión de los bienes ajenos, viene asociada con el egoísmo; es decir, que todo lo quiere para él. En un relato el hombre rico calumnia de ladrón al pobre y hace que este, en defensa, narre el origen de su riqueza.

Los ricos, una vez obtenida la información del origen de la riqueza del pobre, repiten la misma hazaña. Un hermano envidioso tomó la mayordomía e hizo lo mismo que el otro; es decir, existe la pretensión de un engaño activo y premeditado (opuesto a la verdad pasiva). Quiere hacer creer a los *wamanis* que él es pobre también, pero ellos castigan a este hombre, que cuando despierta estaba con cuernos y de vergüenza ya no regresó, se convirtió en venado y ya no se deja ver por la gente. Temporalmente, para este hombre se cierra un ciclo de pertenencia al orden de la cultura, porque retorna metafóricamente al orden de la naturaleza (a la no–cultura).

En otras narraciones, los hermanos ricos fueron a dormir al borde de las lagunas, y como a la media noche escucharon que las "lagunas" *Yanaqucha* y *Misaqucha* se ponían de acuerdo para darles un regalo. Al día siguiente encontraron en su manta muchos cuernos que las llevaron a sus casas pensando que sería para que aumente sus animales, pero estos empezaron a morirse, mientras que el ganado de los hermanos pobres iba en aumento. Los ricos les hacen "brujería" a sus hermanos, como no les "llegó" el hechizo, mueren ellos mismos.

El hermano rico de otro relato, vistiendo ropas viejas, hizo lo mismo que su hermano el pobre. Por la noche escuchó que dos "mujeres" (las "lagunas") se llamaban: "¿Qué le vamos a regalar a nuestra visita?". "Tú rabos y yo cuernos", había respondido. Al día siguiente despertó y tenía cuernos y rabo y se transformó en venado.

El premio o el castigo surge a partir del tipo de relación de solidaridad/insolidaridad entre integrantes de la misma generación (especialmente entre hermanos). Las condiciones de la ruptura (la envidia, el egoísmo, la calumnia y el engaño) son cualidades de los ricos, y son los detonadores del surgimiento del castigo mítico que consiste en el retorno metafórico del orden cultural al orden natural. Los ricos que pretenden engañar a los espíritus tutelares se convierten en venados. En "*Lapia Huauki* (*Imanuipash tarush yurimusha*)" ["El hermano codicioso (El origen del venado)"], relato integrante de las *Fábvlas qvechvas* de Adolfo Vienrich (1961), se encuentra la transformación mítica del hombre codicioso en venado, relato reproducido también por Córdova (1979) y Benjamín Gutiérrez (s/f), la particularidad de este relato es que los elementos que intervienen en el castigo al transgresor (también en el premio al pobre) son la roca, la pampa y la

puna, la primera le da cuernos, la segunda pelos y la tercera rabos. Por su parte, César Toro (2016) presentó otro relato con la misma estructura: el que ayuda al pobre es un anciano que dice ser dueño de todos los animales, le pide al pobre (que busca cazar para alimentar a su familia) que no mate a sus animales del monte y le da maíz que se convierte en oro y plata y los cereales que arroja al corral se convierten en ganado. El hermano rico del relato, por pretender engañar al anciano, recibe un *chullu* (una gorra) y al llegar a su pueblo le aparece cuernos y patas y se convierte en venado.

La naturaleza, desde el punto de vista anterior, debe ser entendida como la no–cultura (Lotman y Uspenskij, 1979; Lotman, 1998). La riqueza significa acumulación de bienes. En comunidades como las estudiadas el rico es tal a costa de la privación de los pobres. En consecuencia, existe una suerte de control social que orienta hacia la redistribución de las riquezas entre los que menos bienes tienen. Esto significa compartir, por ejemplo, los productos derivados de la ganadería (leche, queso, suero como menciona un relato, donde el rico no comparte con el hermano pobre). En cambio, el pobre transformado en rico sí redistribuye sus bienes en favor de su comunidad a través de la realización de la fiesta.

La reciprocidad sigue siendo un elemento central en el funcionamiento de las sociedades andinas. Su quebranto a través de la unilateralidad es sancionado. La envidia y el egoísmo son formas de ruptura de la solidaridad entre los hombres porque se desea el bien ajeno y porque se quiere bienes solo para *ego*. Lo que se quiere o se hace solo para *ego* es un antivalor social. La veracidad puede ser quebrada por el engaño. El engaño es positivo cuando el hombre se enfrenta con seres maléficos como el diablo y el "condenado" (Monge, 1993), o cuando los animales protegen a los débiles como el cóndor que miente a la perseguidora para salvar al niño que oculta bajo sus alas (Arguedas e Izquierdo, 2011). Pero el engaño entre los hombres es negativo, más aún si se trata de engañar a los *wamanis* tutelares. En consecuencia, los transgresores son ubicados fuera de la cultura, en la no–cultura, de ahí su conversión metafórica de hombres en venado, de la cultura en naturaleza. Esta metáfora actúa como una operadora que regula el funcionamiento de los valores y las reglas sociales entre los hombres donde se producen, circulan y recepcionan los relatos analizados. Y esta es la función normativa y modelante principal de los mitos en cuestión.

d. Wamanis y Santa Patrona del pueblo ayudan al pobre en su travesía por el infierno

En el nororiente de Tayacaja, en octubre de 1987, gravé un relato *kichwa* muy parecido a "La historia de Miguel Wayapa" registrado Marangani (Canchis, Qusqu), por el padre Jorge A. Lira y traducido por J. M. Arguedas por los años cuarenta del siglo pasado. La diferencia está en que, en el relato de Tayacaja, no es Santiago Apóstol sino son los *wamanis* y la Santa Patrona del pueblo quienes ayudan al pobre en sus dificultades para cumplir con hacer la fiesta de su pueblo. Este es el texto del relato:[24]

> En una fiesta del mes de enero, fiesta donde hay danzantes [de tijeras], los más adinerados hicieron emborrachar a un hombre pobre. Este había dicho: "Yo también

[24] Relato de doña Lucía Reyes, registrado en la comunidad *kichwa* La Loma (en Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica) en 1987.

puedo hacer la fiesta". Y así se comprometió hacer la fiesta del año próximo. Así pues, la fiesta debió realizarla el 1 de enero. Y el hombre se fue a contratar un arpista, un violinista y danzantes, a fin de pagar con su trabajo. Cuando el hombre iba a traerlos, se había anochecido en la cordillera y durmió en una cueva. A la media noche, los "cerros" se llamaban y el hombre pobre ni cuenta se daba. "¿Qué busca ese hombre?", preguntó uno de los *wamanis*. El otro respondió: "Dice que es mayordomo y es pobre, no tiene dinero y va a encontrarse con un hacendado en ese calvario. Vamos ayudarle", había dicho.

Cuando arribó al calvario, llegó un hombre cabalgando un caballo blanco. Y el pobre le dijo: "Quiero trabajar, y a cuenta necesito un adelanto". El hombre del caballo respondió: "Yo te traigo a los músicos por seis días de trabajo". Así pues, hicieron el trato. Los comuneros no creían que este hombre realizaría la fiesta. Los músicos y los danzantes de los otros mayordomos ya estaban en la plaza. El pobre estaba desesperado, estaba con su chicha fermentada y sus licores. Entonces escuchó que detrás de su casa afinaban un arpa y un violín. Cuando tocaron, hasta sus danzantes bailaron en el aire. Cuando les daban chicha y aguardiente, los danzantes se negaban a recibir diciendo: "Nosotros venimos con nuestra propia bebida". Al llegar a la plaza les demostraron su superioridad a los músicos y danzantes de los otros mayordomos. La comunidad quedó admirada por la calidad de los músicos y danzantes.

Cuando terminó la fiesta, el hombre tenía que ir a trabajar por seis días. El patrón [el demonio] llegó y se lo llevó en la grupa de su caballo. Así le hizo llegar hasta la hacienda [el infierno].

El primer día le hizo pastar cuyes, pero ese día era un año. Con un tronador pastaba y a su vez tenía que golpear una ojota de acero hasta que la planta se haga hueco. El *wamani* le aconsejaba que debía de correr a una piedra, sino los cuyes se los comerían.

El segundo día cuidó gallos, con las dificultades anteriores.

El tercer día pació cabras, sucedió igual.

El cuarto día lo mandaron a juntar leña.

El quinto día fue a traer esa leña.

El sexto día dijo: "Ahora voy a cumplir con mi trabajo". Le dieron una candelilla para que prenda la leña. No podía. Hasta que la Santa Patrona de su pueblo le dijo: "Moviendo esa candelilla arrójalo a la leña". Y cuando hizo eso, recién se prendió. Las leñas estaban en un cilindro y al ser prendidas, de allí salieron los espíritus y el alma de un cura. Del cilindro volaron varias palomitas.

Después le dijo al patrón: "Ya cumplí con el trabajo". El patrón le hizo cruzar un río. Después la Santa Patrona de su pueblo le dijo: "Cuando llegues al calvario vas a ver dos palomitas y va caer sus heces. Tú vas a tender tu manta para recogerla: Una de ellas te va dar color blanco y, la otra, color amarillo, a las que debes cargar sin abrir y las vas a guardar en unos cajones de tu casa". Así llegó a su casa después de seis años. Su esposa había pensado que se había muerto y hasta sus hijos le habían desconocido. Al día siguiente, cuando vio los cajones donde había guardado las heces, estaban llenos de oro y plata. El pobre se volvió rico.

Este relato es propicio para el análisis simbólico. Me limitaré a señalar que no solo Santiago Apóstol cabalga sino además lo hace el demonio (representado por el hacendado). Es corriente la creencia de "pactos" con el demonio que, en el caso del relato comentado, le otorgó al hombre pobre músicos y danzantes para la fiesta del niño Jesús que, en muchos lugares en los Andes, se festeja el 25 de diciembre, el 1 o el 6 de enero.

Es curioso, pero el demonio "participa" del festejo del niño Jesús. Esta aparente paradoja se despeja cuando se mira el panorama de la religiosidad popular peruana, donde los diablos danzan en honor de la Virgen Candelaria en el Altiplano, de la Virgen de la Purísima Concepción en Túcume (Lambayeque), de la Virgen del Rosario en Cajabamba (Cajamarca), de la Virgen de la Puerta en Otuzco (La Libertad), del Señor de la Caña en Chiclín en el valle de Chicama (La Libertad), los *saqras* en honor de la virgen del Carmen en Paucartambo (Qusqu), el son de los diablos de los afroperuanos en el Corpus Christi y los carnavales en Lima y Callao, etc.

En el caso del relato comentado se trata de la participación de los danzantes de tijeras (conocidos como "***galas***" o "***dansaq***") en honor del niño Jesús, de quienes la tradición dice que tienen "pacto" con el diablo y cuyos nombres artísticos van relacionados con el demonio, los seres maléficos y el infierno: "Satán", "*Qarqaria*" (Espíritu del incestuoso), "*Runa Mikuq*" (Come gente), "Lucifer", "*Supay Mayu*" (Río del Diablo), "Satán *Piki*" (Pulga endemoniada), "Condenado", "*Wañu Unquy*" (Enfermedad de muerte), "*Waqris*" (Rayos), "*Supay Tusuchiq*" (Que hace bailar al diablo), "*Supay* Diabla" (Diablísima), "Supay Venenosa" (Diabla venenosa), etc. Estos danzantes, al mismo tiempo, son los *pungus* de los *wamanis*, son los especialistas de los procedimientos rituales de los hombres hacia los seres sagrados.

En el relato, el infierno es descrito como una hacienda, donde el tiempo se hiperboliza (seis días son seis años), en el cual el hombre pobre tiene que cumplir ciertas tareas que entrañan peligros de ser devorado, o que en dicho tiempo tenía que gastar unas ojotas de acero, que logra cumplir con la ayuda de los *wamanis* y la Santa Patrona del pueblo. Precisamente por consejo de la Santa logra encender leña en un cilindro del cual salieron unos espíritus y el alma de un cura que estaban "condenados" en el infierno.

El hombre pobre es premiado ya que la Santa le dijo que recoja las heces de unas palomas que se convertirán en riquezas. Esto último pareciera una especie de "recompensa" porque las "palomitas" que salen cuando ardió la leña son, según otros relatos de los Andes Centrales, espíritus de las personas que fueron víctimas del condenado (en este caso del cura). Entonces, al ser "salvadas", las palomas otorgan riquezas a su salvador.

En suma, este relato muestra hasta dónde el andino internalizó la imposición de la ideología y el panteón occidental y hasta dónde fueron retraducidas, reinterpretadas y modificadas dichas imposiciones y hasta dónde está vigente el sistema de sus propios seres sagrados.

e. Los wamanis ayudan a ubicar a los animales extraviados o robados

Cuando la crianza es en forma extensiva, utilizando el monte como "echadero" donde el ganado vive, se desplaza y come a su antojo, resulta frecuente el extravío de algunos animales. Los campesinos tienen la costumbre de ir a juntarlos muy esporádicamente y allí puede ser que falte algún animal. De otra parte, donde hubo ganadería siempre hubo abigeato. En algunas comunidades hay personas muy mentadas por ser "buenos" abigeos. En las partes altas de Qusqu (Chumbivilcas, Canas y Espinar) he escuchado que practicar el abigeato es una especie de rito de paso para ser considerado "hombre". En ciertas etnias andinas el abigeo gozaba de mucho prestigio especialmente cuando las víctimas eran los hacendados. Esa es precisamente la imagen que proyecta Laulico en

Ollabamba (Cotabambas, Apurimac) y hasta tenían la protección de sus comunidades. A inicios de los '70 se escuchaba un par de apellidos *kichwas* en las alturas de Colcabamba, otro tanto en Matibamba (Salcabamba), que tenían fama de excelentes abigeos. En el valle de Tocas actualmente hay todavía abigeos famosos.

Sin embargo, desde que creció el mercado regional y aumentó la demanda de carne, los foráneos citadinos empezaron a robar ganado de las estancias, de los echaderos, los caminos y las carreteras. Se han dado casos que, con el uso de camiones, los abigeos han cargado muchos animales con rumbo a las ciudades. Si se produjera la captura por la comunidad, los abigeos podían ser castrado o señalados con el corte de una oreja. En casos extremos, como en Huayanay, los indígenas llegaban a aplicar la pena de muerte al abigeo (Laurente, 2007).

Cuando se pierden los animales y otros objetos, ya sea por abigeo o robo, los agraviados velan, masticando coca, y piden al *wamani* que les de algún signo para ubicar al objeto o al animal perdido. Entonces dice un informante: "Un viejito nos revela en nuestros sueños y nos avisa dónde están las cosas o los animales perdidos". En otros relatos el viejito aparece cabalgando un caballo blanco; es decir, es Santiago.

La otra modalidad es cuando los agraviados acuden al *qayaq* (persona que entabla comunicación con el espíritu tutelar), hacen una velada, masticando coca, tomando aguardiente, poniendo en la *mesa* (lugar cúltico) objetos y productos diversos que serán ofrecidos al *wamani*. Entonces con una voz poderosa da pistas para su hallazgo. En otras circunstancias, los animales son extraviados por el propio espíritu por la ruptura de reciprocidad entre el hombre y el *wamani*. Al respecto resultada ilustrativo el relato que Amanda Campos, de Miraflores (Salcabamba), me hizo:

> Una vez se perdieron los animales de un señor. Cuando llegó a su estancia no los halló, y como sabía llamar al cerro, preguntó repentinamente al *wamani*, que no respondía por falta de ***pagapu***. Nuevamente llamó con voz fuerte: "*Taytallay Wamani*, ¿Dónde están mis animales?". El *Tayta Wamani* respondió diciendo: "Primero dame tu *yana qurunta*". Y por casualidad le hizo sentar una botella de aguardiente y el *Tayta Wamani* respondió con voz de rayo: "Si eres mi hijo, arrodíllate para que yo disculpe tus pecados". El señor, con lágrimas [...], rogó a *Asapara*, *Patería* y *Wallalli*, y estos le dieron informe para que encuentre a sus animales. El *wamani* los tenía escondidos por falta de ofrenda (Taipe, 1991: 126).

El relato permite notar que cuando menciona los nombres de tres *wamanis* lo hace jerarquizándolos, pero también dando signos de que los espíritus tutelares pueden actuar concertadamente. Otro aspecto que no puede pasar desapercibido es la asociación del *wamani* con *illapa*, porque al ser preguntado responde "con voz de Rayo". Referido este último, es interesante el hallazgo de Sabino Arroyo (2008) que, en las alturas de Huancavelica, hay campesinos que piensan que Santiago es un cazador del diablo utilizando un arcabuz, inclusive las personas que son tocadas por el rayo se le atribuyen a un accidente por la actividad del Apóstol. Santiago aniquiló (cazó) a los moros y luego a los indígenas, ahora aparece cazando al diablo ¿Caza Santiago a los diablos protegiendo a los indígenas conversos?

Finalmente, he sido informado que el teniente gobernador de la comunidad *kichwa* La Loma, a fines de los '80 del siglo pasado, recibía y anotaba en su libro de actas

las quejas que hacían los pobladores contra supuestos abigeos o ladrones basados en la consulta al *wamani* que mandaron realizar por los especialistas. Esos casos siempre quedaban irresueltos.

f. Los wamanis generan identidades locales y étnicas

"Asapara" es el articulador de la identidad etno–cultural de varios pueblos en el nororiente de Tayacaja. Asapara es una imponente montaña ubicada en el distrito de San Marcos de Rocchac, próxima a los límites con territorio wanka. Pero también Asapara es un *wamani* regional. Él tiene poder sobre los *wamanis* menores de la región, al mismo tiempo establece relaciones de tensiones y solidaridad con los *wamanis* de otras etnias, por ejemplo, con *Waytapallana* y *Wallalli* o "Nieves" (nevado de las alturas de Panti–Pariahuanca), también con los *wamanis Wichkana* y *Rasuwillka* (ubicados en territorio de la provincia de Huanta).

Pariacaca es un huaca (*waka*) de la región de los Andes Centrales que gozó de gran prestigio entre los inqas cusqueños. *Waytapallana* es un *wamani* que articula la identidad etno–cultural wanka y su fama va más allá de la región de Junín. La misma popularidad y el mismo prestigio tiene el *Wamani Rasuwillka* en Huanta, *Qarwarasu* en Sucre, *Wamanrasu* y *Sitaq* en Huancavelica, *Tambrayku* en Lircay, el *Apu Ampay* en Apurimac, *Apu Wakukuri* en Andahuaylas, los *Apus Awsangate* y *Salcantay* en Qusqu, el *Coropuna* [Kurupuna], *Ampato* y *Misti* en Arequipa, etc.

Todos los *wamanis* mencionados cohesionan las identidades de los *kichwas* de sus áreas de influencia. Del mismo modo, las rivalidades étnicas se metaforizan en sus mitos en forma de rivalidades o enemistades entre estos seres sagrados como las establecidas entre *Pariacaca* y *Huallallo Carhuinchu* o entre *Waytapallana* y *Asapara*.

Así como establecen rivalidades, también construyen solidaridades. Para las curaciones, los *wamanis* pueden actuar en grupo. Del mismo modo, cuando los oferentes hacen los rituales propiciatorios, no solo se dirigen al *wamani* local, sino también pide la protección de los *wamanis* regionales. Además, a pesar de las grandes distancias que existen en las montañas donde habitan, los *wamanis* pueden comunicarse entre ellos. Inclusive cuando la población quiebra la reciprocidad con sus espíritus tutelares, estos pueden alejarse hacia otras regiones, como cuando un *wamani* de Lircay dijo que, por haber sido maltratado, se había ido hacia la zona de Colcabamba.

6. La fiesta del Santiago y los rituales al wamani

Dos temas específicos son tratados en este apartado: los ritos de reproducción describiendo los arquetipos del *purikuy* (paseo) del 24 de junio, el *vilakuy*, *pagapu* y *lusi-lusi*, y el *sintakuy* o *siñalakuy*; finalmente abordo al Santiago como fiesta profana para el que se desarrolla el desencanto sobre las creencias tradicionales y el Santiago comercial y espectacularizado.

6.1. Ritos de reproducción

La mayor parte de los estudiosos del Santiago como fiesta ganadera, únicamente describen los rituales de reproducción animal. Por mi parte, además de estos últimos, he

considerado necesario hacer visible los rituales iniciáticos y de reproducción humana que iremos describiendo en este proceso festivo. Además, cada parte realizada de la fiesta tiene su precedente mítico.

a. Arquetipos del purikuy (paseo) del 24 de junio

El arribo de San Juan y Santiago a estas tierras

En 1987, en el barrio Maras en la comunidad *kichwa* de Colcabamba (Tayacaja), don Pablo Tapara, me narró que *Tayta Santiago* venía con negocio de España hacia estos pueblos. Pero este era muy dormilón. El día que iba viajar junto con *Tayta San Juan*, se quedó dormido. Por esa razón, *Tayta San Juan* se adelantó, viajó solo, así llegó a estas tierras el 24 de junio, mientras que *Tayta Santiago* llegó el 25 de julio, un mes después (Taipe, 1991).

Por su parte, Félix Fonseca en La Loma y Claver Sayas en San Antonio (Salcahuasi) narraron que el 24 de junio, el *wamani*, antes de hacer el ***lusi–lusi***, recuenta a sus animales para ver si están completos, y aprovecha para darle sal gema y ponerles una señal en sus orejitas. Si falta alguno, sale en su busca y hasta castiga con muerte a los cazadores responsables de la muerte de sus animales.

Los campesinos dicen que por la llegada de San Juan y porque el *wamani* reúne y hace ***lusi–lusi*** a sus animales cada 24 de junio, en esta fecha empiezan los *purikuy* (*paseos*) de Santiago y también hacen la quema de rastrojos de los corrales de los animales. En consecuencia, el tiempo, los *paseos* y el ***lusi–lusi*** practicados corresponden a los arquetipos sagrados. El mito establece o justifica las prácticas rituales de esta temporada.

El comunero *kichwa* Marcelino Ramos Tomás en Loma Alta (Salcahuasi) me transmitió un relato que explica el arquetipo de los *paseos*:

> Mi abuelo solía ir de Palca hacia La Loma, porque tenía una amante. Una noche, cuando caminaba por la altura escuchó un *paseo* de Santiago, por la dirección de las lagunas *Misaqucha* y *Suraqucha*. Había escuchado cantoras y corneta de *lungur*. Mi abuelo se había dicho: "Tal vez mi amante estará allí con otro, voy a encontrarlo". Cuando llegó al lugar donde se supone había escuchado el *paseo*, desapareció el ruido. Solo encontró una *tinya* de bronce. Habían sido los *wamanis* que hacían Santiago. Otros han escuchado que los *wamanis* se invitan para los paseos diciéndose: "*Tayta Churyaqasa, Tayta Pumaranra* ¡Pasen pues!".

Los *paseos* son danzas de hombres y mujeres jóvenes que, por las noches, recorren sus comunidades cantando, danzando, tocando *lungur*, violín y *tinya*, tomando aguardiente. Las mujeres cantan tocando las *tinyas*. Los hombres tocan el *lungur* y el violín. Estos paseos se prolongan desde el 24 de junio hasta el 24 de julio.

Esta es la temporada de iniciación sexual de los jóvenes hombres y mujeres. Precisamente el estar fuera de casa por la noche y compartir con sus pares, además de las libaciones de aguardiente, se prestan para los encuentros sexuales. Esta situación es tolerada por los padres de los jóvenes, porque a ellos también les tocó vivir la misma experiencia. De las personas que nacen por abril hay sospechas que fueron productos de una relación ocurrida en época de Santiago.

Por el norte de Tayacaja, entre el 24 de junio hasta agosto, se oyen los sonidos

potentes de las cornetas de *lungur*. Inclusive antes del día de San Juan, los aficionados tiemplan sus violines, "emborrachan" al *lungur* remojándolos con agua o chicha, para que el toque sea suave, nítido y potente.

Obviar las prácticas de los paseos y de la quema (*kañakuy*) significaría quebrantar la tradición, entonces las consecuencias para la crianza de los animales domésticos pueden ser negativas como lo veremos en seguida.

Urqu llalliy o lusi–lusi del 24 de junio

El *wamani* es dueño de los animales silvestres y domésticos, entonces, como el 24 de junio es una de las fechas en las que sale a reunir a los primeros para hacerles ***lusi–lusi***, si el hombre se demora u olvida hacer el mismo ritual con la crianza doméstica, el *wamani* lo adelanta, entonces se lo lleva a este ganado. "Llevar" en este caso significa que los animales de los campesinos empezarán a mermar, les dará enfermedades, se desbarrancarán, se perderán o serán robados por los abigeos.

De ahí que los campesinos en dicha fecha, además de empezar los paseos (imitando a los *wamanis*), hagan el *kañakuy* (la quema) antes del amanecer, para adelantar al espíritu tutelar. Por eso en el nororiente de Tayacaja, la denominan *urqu llalliy* que, literalmente, significa "adelantar al cerro". Entonces la realización de los rituales prescritos evita que el *Tayta Urqu* se lleve a los animales.

Acopio de flores sagradas

Las flores utilizadas con fines decorativos y rituales durante la temporada de la fiesta del Santiago son la *lima–lima, sura–sura, waqchur–waqchur, hatun utku, uchuy utku,* ***kampanillas****, waman sara, sumay sunchu, wila–wila, kuchipa chupan, quri waylla, sallhanti* y otros. El hábitat de estas flores son las altas cordilleras, crecen en los picos y laderas de las montañas donde residen los *wamanis* (fotografías 10a y 10b).

Al describir la representación humana del *wamani* he presentado un relato en el que una muchacha que fue a recolectar flores a la montaña estuvo obligada a vivir con él en un pueblo en el interior del cerro. Cuando el *wamani* es hembra los seducidos o "encantados" serán los varones. Más arriba inclusive mencioné otro relato en el que el *wamani* puede hacer casar a los hombres con sus hijas.

El uso decorativo o ritual de estas flores simbolizan la alegría, la abundancia, la solidaridad entre los participantes de los rituales. Cada una de ellas tienen propiedades mágicas particulares, por ejemplo, cuando acarician los labios de las criaturas con *lima–lima*, hace "reventar" sus primeras palabras. *Lima* deriva de *limay* que significa "hablar" en *kichwa* wanka. También recolectan *waylla ichu* (*stipa ichu*) de las altas punas que, como ya anoté, simboliza la abundancia de agua, de forraje, la protección para el ganado y es un objeto ritual en el culto al *wamani*. Por último, en muchos pueblos recolectan *inkil* (que al parecer es una orquídea de tierra que crece en zonas yungas) con el que adornan los altares donde guardan los objetos rituales.



Fotografía 10a: Acopio de lima–lima en el nororiente de Tayacaja (Captura de la web, 2016).



Fotografía 10b: Luciendo lima–lima en sus sombreros (Captura de un vídeo de Tayacaja).

b. Vilakuy, pagapu y lusi–lusi

Vilakuy

Una noche antes de hacer la marcación del ganado realizan tres rituales: el ***vilakuy***, ***pagapu*** y ***lusi–lusi***. Durante esta noche también son numerosos los *paseos*, con la diferencia a aquellas realizadas en fechas anteriores, ahora van visitando a todas las casas cuyos dueños tienen ganado. Los visitantes son recibidos por los anfitriones con copas de aguardiente y convidos de chicha de maíz (*sura aqa*). Cantan, bailan, comparten bebidas y luego abandonan la casa para continuar visitando a otros hogares. En cada una de las casas preparan *muti* (mote, *patasqa* o mondongo) que se cuece a fuego lento y será el desayuno y comida del día siguiente.

Aquí es pertinente hacer una descripción de los instrumentos utilizados en esta festividad:

> La *tinya* puede ser construida con la piel de oveja, cabra, perro o gato. La tradición dice que cuando una de las partes de la *tinya* está hecha con piel de perro y la otra con la piel de gato, tiene un excelente sonido; sin embargo, las fiestas amenizadas con estas últimas dicen que terminan con grandes peleas entre las personas. Las

mujeres no solo tocan la *tinya*, sino que al mismo tiempo son cantoras, aun cuando el cornetero pueda ser uno solo.

Lo interesante es que las cantoras deben dominar las canciones para cada una de las etapas de la festividad que van desde los *paseos* que empiezan el 24 de junio hasta fines de julio, canciones de agrupamiento, de desplazamiento, de visitas y despedidas de domicilios; del ***vilakuy***, del tendido de la *mesa* [lugar cúltico o espacio sagrado eventual], del marcado de ganado, del cierre del ritual de marcación de ganado, de las plegarias al *wamani*; canciones para vacunos, caprinos, équidos, en fin… (Taipe y Miranda, 2016: 377 y 378).

Las cornetas son de diversos materiales, la de mayor uso es el *lungur* que predomina en Tayacaja y Junín (fotografía 11). Luego se encuentra el *qunqur* (del tallo de cabuya, *Furcraea andina*), que es de uso común en la cuenca del Mantaro (Pilchaca, Cuenca, Izcuchaca, Mariscal Cáceres, Huando y Acoria en Huancavelica, y en algunos distritos de Acobamba); de carrizo (*Arundo donax*) que hasta ahora tiene vigencia por los pueblos de Paucarbamba, Chinchihuasi y Pachamarca en la provincia de Churcampa; de lata que tenía gran uso en el valle de Pampas en Tayacaja que a la fecha está desapareciendo; el *waqra puku* (de cuernos de toro) en forma espiral y serpenteante utilizadas en el nororiente de Tayacaja y varios pueblos de Pariahuanca, Santo Domingo de Acobamba, Comas y otros pueblos en territorio wanka que se toca en un grupo de músicos con violín, arpa y tinya (es más propio del *shakatan*). En cambio, el violín y arpa son instrumentos occidentales asimilados a esta festividad (Taipe, 1991 y Taipe y García, 2016).

Durante el ***vilakuy***, los miembros de la familia nuclear, a veces con la compañía de algunos miembros de la familia extensa, dentro de sus casas arreglan un altar pequeño, con un conjunto de símbolos andino–cristianos (crucifijo, *illas, wakas, kunupas* y otros amuletos, velas, recipientes con harina de maíz, flores, cintas, aguardiente, chicha de jora y coca). Durante este ***vilakuy*** hacen un proceso de selección ritual de las hojas de coca enteras, sin ninguna ruptura que luego los van colocando en los mates con harina de maíz. Cada hoja de coca representa a los toros, vacas y becerros. Este ritual se llama *kuka kintuy* (fotografías 12a y 12b). Las hojas de coca seleccionadas serán parte de los objetos rituales que, entre otros, conformarán el ***pagapu*** que esa misma noche otorgarán al *wamani*.

Este ritual también está prescrito arquetípicamente y pertenece a la lógica de reciprocidad entre el hombre y el *wamani* que cuida que el rito esté bien ejecutado. Oliverio Pongo Reyes, en La Loma (Salcahuasi, Tayacaja), me narró:

> El 23 de julio de 1987, mi mamá fue donde mi tío Félix, a hacer su *kintukuy*. A las 11 de la noche regresaban hacia mi casa, entonces don Ponciano Fonseca le había invitado a hacer su *kintukuy* en su casa, pero ella calculando que la noche avanzaba regresó hacia mi casa. Entonces solo con mi hermano Ronald se sentaron para hacer el *kintu*, porque mis otros hermanos ya estaban dormidos. Mi hermano Óscar dormía en un cuarto con su esposa. Entonces sintieron que un hombre ingresó a la habitación y a su esposa le dijo: "Siéntense en la *mesa*", ordenó muy molesto. Entonces despertó a su esposo, también a mi hermana Yuli; luego empezaron a hacer el *kintukuy*. Ese hombre era el *wamani*, había venido a constatar si estaban cumpliendo con el *kintukuy*. Si no hubiera encontrado a su mesa dicen que todos nuestros animales se hubieran acabado.



Fotografía 11: Lungur y tinyas en Colcabamba, Tayacaja (Teófilo Hinostroza, 1958).



Fotografía 12a y 12b: Kintukuy en el Vilakuy de la familia Espinal Gutiérrez en San Antonio, Salcahuasi, Tayacaja (Néstor Taipe, 2015).

Pagapu

Después de realizar el *kintukuy*, entre la media noche y las tres de la mañana, el jefe de familia acompañado por una o dos personas, llevando los objetos rituales que componen el ***pagapu*** u ofrenda para el *wamani*, se dirigen hacia su mesa que está en un lugar conocido solo por ellos y es allí donde entierran la ofrenda después de unas imploraciones y brindar chicha y aguardiente con el espíritu tutelar. Esta ofrenda puede ser un atado con harina de maíz, *llampu*, *kuka kintu*, frutas, golosinas, vino, chicha, cintas viejas del ganado, semillas y otros objetos. El atado puede ser colocado en un recipiente de cerámica y será enterrado cuidadosamente. Luego retornan a la casa donde los demás quedaron velando al altar.

Este ritual también está estipulado por los mitos. Oliverio Pongo Reyes, en la Loma, dio otro testimonio:

> Un día estuve sentado en mi balcón con mis hermanos. Entonces vimos que arribó a ***Sillapata*** un grupo de gente haciendo ***lusi-lusi***, y se dirigieron hacia la quebrada *Chaqu*, y allí hicieron mucho rato su ***lusi-lusi***. Después de unas dos horas, el grupo se dirigió con dirección de ***Munti*** *Wasi* y se desplazaron con luces de un rincón a otro haciendo ***lusi-lusi***. Después de un rato se fueron hacia la quebrada y allí se perdieron. Solo vimos las luces porque dicen que no se llega a ver a los mismos *wamanis*. Ellos habían venido solamente a revisar sus *mesas*, porque desde el 24 de julio hasta agosto dicen que el cerro se abre.

Óscar Pongo Reyes, hermano mayor de Oliverio, me hizo otra narración interesante sobre el ***wamani*** que revisa la ofrenda depositada en su *mesa*:

> Cierta vez dice que mi abuelita Jesusa Reginaldo hacía su *kintukuy*. Habían empezado el ritual temprano. Empezaron primero por las acémilas, después con los vacunos. Cuando estuvieron seleccionando las cintas, apareció gente con tinya, haciendo ***lusi-lusi***. Ellos dijeron: "¿Cómo pueden estar haciendo tan temprano el ***lusi-lusi***? Aún no es la hora adecuada", dijeron. Ellos también después de terminar con el *kintukuy*, salieron hacer su ***lusi-lusi***; cuando apuraron el paso, se perdieron las luces del otro ***lusi-lusi***. No supieron qué era lo que hacía esas luces. Al día siguiente llegó un *qurpa* a la casa de mi tío Félix y le preguntaron qué sería lo que vieron la noche anterior. El *qurpa* dijo que era el *wamani* que había venido a revisar su mesa, porque ese era el lugar donde algunas familias enterraban las ofrendas al *wamani*. El nombre de ese lugar es *Kuchi Pata* y hasta ahora ese lugar hace "daño" a la gente.

Los comuneros me narraron que en ciertas ocasiones la *mesa* del *wamani* es profanada, que alguna persona puede manipular la ofrenda y hasta tomarse el vino ofrecido al espíritu tutelar. Entonces esta persona se enferma y hasta puede morir sino interviene el *hampiq* o especialista en esta sanación.

De otra parte, si se consumó una profanación, el ganado de esta familia empieza a mermar lentamente. Entonces, si los dueños revisan y constatan la trasgresión, tiene que cambiar el lugar de la *mesa* y realizar otra ofrenda al *wamani*. En este caso, dicen los comuneros, que empezará un proceso de cambio de la coloración del pelambre de los animales.

Urqu llalliy o lusi–lusi del 24 de julio

En el nororiente de Tayacaja adopta la denominación de *Urqu Llalliy*, en otros lugares de la misma provincia y en el valle del Mantaro adopta la denominación de ***lusi–lusi***; y, en Ayacucho toma el nombre de *akchikuy*. Este ritual es una prolongación del ***vilakuy*** y el ***pagapu*** realizado el 24 de julio en la víspera del Santiago. Consiste en simular quemar o chamuscar el pelambre de los animales. Según algunos estudiosos el objetivo de este ritual es ahuyentar las enfermedades producidas por la tierra, espantar la mala suerte de los animales domésticos y anunciarles su día. Todo esto es correcto, pero los mitos acopiados indican que esta misma madrugada los *wamanis* salen a hacer ***lusi–lusi*** a sus animales silvestres, si ganan al hombre, también harán ***lusi–lusi*** a los animales domésticos y luego se irán; pero después "recogerán" a estos animales con la pérdida gradual para los hombres (fotografía 13).

En consecuencia, las personas que hicieron el *kintukuy* y el ***pagapu***, amanecen despiertos y de madrugada salen a realizar el ***lusi–lusi***, adelantando al *wamani*, de ahí su nombre de *Urqu Llalliy* (adelantar al cerro). Este arquetipo lo encontramos en la siguiente narración de doña Lucía Reyes en la comunidad La Loma (en Salcahuasi):

> Tres hombres lomeños venían de Palca [Salcabamba], después de haber comprado papa. Venían en la víspera de Santiago y dice que se habían anochecido y habían dormido en [la montaña] *Churyaqasa*. Después de descargar a sus acémilas, habían comido algún alimento y luego se pusieron a masticar coca. Serían más o menos las nueve de la noche. Dos de ellos se habían dormido profundamente; solo uno continuaba masticando su coca. En eso dice que escuchó una fiesta de Santiago, cantaban guapeando y silbando. Era maravilloso dice el Santiago. El hombrecito había pensado: "Me voy a bailar Santiago". Pero habían sido los *wamanis Amañakay* y *Churyaqasa*. Dice que empezaron a hacer ***lusi–lusi***. Él pensaba: "¿Quién ya pues va hacer su víspera aquí?". Entre ellos dice que conversaban: "Vamos a visitar a *Tayta Amañakay*, él también hará su víspera esta noche". Empezaron a desplazarse por las pampas de *Churya*. Entonces dice que el hombre despertó a sus compañeros: "¡Oigan qué lindo Santiago está yendo hacia *Amañakay*!", les había dicho. Para que vean, dice, que al pie de *Amañakay* estaban haciendo ***lusi–lusi***; y después se perdieron; sería más o menos la una de la mañana.

Este relato demuestra que las prácticas culturales de los pobladores de estas partes del Ande están pautados por sus mitos, por sus arquetipos, que ellos hacen lo que hicieron o siguen haciendo los *wamanis*.

c. Sintakuy o siñalakuy

El ***sintakuy*** o ***siñalakuy*** empieza con la instalación de otra mesa (fotografía 14), en el que ponen todos los objetos rituales que serán utilizados.

Una persona mayor realiza la bendición con unas plegarias dirigidas a los símbolos cristianos y andinos. Después nombran a un "caporal" para que sea el encargado de todos estos objetos y será el que guíe la selección del *kuka kintu*, será quien provea la aguja, las tijeras y cintas al hombre que las pondrá en las orejas del ganado, entregará la harina de maíz con las hojas de coca seleccionadas para que realicen los rituales prescritos por su tradición.



Fotografía 13: Lusi–lusi o Urqu Llalliy en Huancayo (Francisco Rodríguez, 2017).



Fotografía 14: Mesa para iniciar el ritual de marcación del ganado en San Antonio, Salcahuasi, Tayacaja (Wilner J. Coral Gutiérrez, 2016).

En un trabajo reciente, con J. J. García Miranda escribimos:

> Hay estudiosos que dicen que el ***sintakuy*** lo hacen para que los animales estén "alegres", otros destacan su fin más práctico como marca para reconocer a los animales. La crianza del ganado es diferente. En lugares como en los valles del Mantaro, Pampas, etc. la crianza es estabulada o semi estabulada, entonces las cintas no les sirve como "marca". En cambio, cuando los animales comen en los "echaderos" (crianza extensiva), en la que el ganado es abandonado en el monte y es visitado y juntado cada cierto tiempo para darle sal y ver si está completo, entonces los colores de las cintas en las orejas sí sirven para identificar y diferenciar el ganado de las familias. Cómo fuere, los mitos establecen este acto como repetición de un arquetipo, porque el *wamani* también señala a sus animales (Taipe y García, 2016: 380).

En efecto, don Marcelino Ramos, en Loma Alta me dijo que los *wamanis* señalan a los venados y a las vicuñas. Cuando cazan venados, les encuentran con orejas cortadas o con cintas. Claver Sayas de la comunidad de San Antonio (Salcahuasi) también ratificó que "el señor *wamani* suele reunir a su ganado salvaje cada 24 de julio, para ofrecerles sal gema y ponerles una señal en sus orejitas. Varios campesinos aseguran haber cazado venados señalados".

El ***sintakuy*** (fotografía 15) ya no es un acto familiar sino es público, es un proceso que incluye varios actos rituales como la instalación de la *mesa*, que a diferencia del ***vilakuy*** ya no es dentro de la casa, sino en el campo, donde se realizará la marcación del ganado. Nuevamente hacen el *kintukuy*, con la diferencia que estas hojas de coca las harán tragar a los animales buscando que sean buenos reproductores, echan harina de maíz (*lasta*) a los animales y a las personas para ahuyentar las enfermedades y hacen tomar chicha al ganado para que no les falte agua.

Sobre este ritual, con J. J. García escribimos:

> En el ***sintakuy*** se juntan varias familias, amistades y aun gente desconocida. Inclusive hay pueblos donde, según la organización espacial vertical (*hanan/arriba, chawpi/centro, urin/abajo*) u horizontal *(alliq/derecha, ichuq/izquierda*), hay marcaciones que realizan el 24, 25 y 26 (día central y un día antes y otro después); el 28 y 29 de julio (asociado a las fiestas patrias); el 1, 8 y 15 de agosto (octava, octavilla y octava de octavilla); esto permite que las familias roten de un lado a otro y participen en la marcación del ganado. Aquí se estrechan los lazos sanguíneos y de afinidad, además la festividad permite compartir coca, chicha y aguardiente. Los *rataqkuna* (varones que agarran al vacuno para poner las cintas en las orejas) generalmente son jóvenes que hacen un despliegue de destreza y habilidad, se lucen ante las mujeres jóvenes, demuestran que están listos para emparejarse. Los *rataqkuna* reciben unas *wallqas* (collares) de frutas, queso seco, panes, dulces y refrescos. Reciben también abundante licor y casi siempre terminan embriagados (Taipe y García, 2016: 381).

En este proceso se puede observar varios actos de carácter mágico–religioso propiciatorio y reproductivo. Cortan los pelos de la punta de la cola y las guardan junto con las cintas viejas que serán ofrendadas al *wamani* al siguiente año. A las ovejas tiernas les cortan la punta del rabo y reciben algunas gotas de sangre en un vaso con aguardiente, del cual liban los miembros de la familia y lo hacen para que el animal tenga apego a sus dueños.

En Junín y Huancavelica, a los becerros y las ovejas los "casan" (***kasarakuy***) con las chicas o los muchachos. Los tumban al animal y al humano, lo cubren con una manta y simulan el coito entre estos (fotografía 16). En Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho) acostumbran hacer casar al ternero con una vaquilla (así aparecen en una foto compartida por el antropólogo Salvador Palomino Flores). Lo hacen para que los animales tengan una buena capacidad reproductiva.

En algunos lugares de Colcabamba, los varones y las muchachas hacían el *qucha upyay* (beber de la laguna), fingiendo ser toros y vacas tomaban agua de un recipiente y luego simulan ser animales en celos, "los machos" perseguían a "las hembras" para montarlas. Esta práctica cultural fue pintada en algunas tablas de Sarhua en Víctor Fajardo, Ayacucho, lo que indica que es una costumbre regional. Si hubo marcación de équidos, cortan las crines de los animales que serán quemadas en la noche de San Juan del año siguiente, les ponen cintas peruanas en las orejas, en algunos lugares como en Salcahuasi y Colcabamba (en Tayacaja, Huancavelica), los varones toman un palo con punta, la hunden en una calabaza pequeña luego, imitando al animal macho con deseos de hembra, persiguen a las mujeres solteras (Taipe, 1991 y Taipe y García, 2016).

Todo el proceso descrito es acompañado por cantoras, tinyas, cornetas, arpa y violín. En los últimos años en la zona *kichwa* se está introduciendo la presencia de orquesta que es influencia del santiago wanka. Es interesante verificar la creatividad de estos pueblos, porque cada pasaje del proceso ritual tiene su propia composición que es entonada por las cantoras[25], proceso que termina con el "cerrojo" que es un ritual de cierre que consiste en levantar los objetos rituales de la *mesa*, llevadas y guardadas en el altar en el interior de la casa del dueño ganado.

6.2. Fiesta profana

a. El desencanto sobre las creencias tradicionales

Fernando Fuenzalida (1980), al estudiar el santiago y el *wamani* en Moya (Huancavelica), a mediados de los 60 del siglo pasado, constató que entre la población había un sector hostil a las creencias tradicionales, esto debido a la influencia de la educación secundaria y superior, a la influencia de nuevas ideologías que se presentaban con los partidos políticos y las iglesias protestantes y al "desencanto" (o secularización) que iba produciendo el contacto de las poblaciones rurales con la modernidad. Esta figura se reproducía y se reproduce en los Andes con ritmos diferentes.

Sin embargo, la población que ya no cree en el *wamani* y sus rituales tradicionales participan también de la fiesta. Creo que este fue el punto de partida del hecho de que paralelo a la fiesta sagrada del santiago fuera emergiendo una fiesta pagana. Fiesta que ya no involucra el culto al *Tayta Urqu*, que inclusive compran unas vacas para hacer la señal, pero solo con fines de diversión, de convertirlo en ocasión para regresar al pueblo, encontrarse con los parientes y las amistades, para libar licores, cantar y bailar y luego retornar al trabajo o a las ciudades de donde vinieron (fotografía 17).

25 Sergio Quijada (2014) escribió el libro *Canciones del ganado y pastores* en la que acopia una cantidad enorme de canciones alusivas a la fiesta del santiago.



Fotografía 15: ***Sintakuy*** *en Chinchihuasi–Churcampa (Néstor Taipe, 2016).*



Fotografía 16: ***Kasarakuy*** *de niño en Chongos Alto (Kuskalla, 2016).*



Fotografía 17: Baile del santiago en Huachocolpa, Tayacaja (César Yauri, 2016).

Justamente por la temporada de la fiesta del santiago se puede observar el retorno de los emigrantes radicados en las ciudades de la costa, pero también existe el involucramiento de los habitantes locales de los sectores urbanos, que participan de esta fiesta danzando en comparsas por las calles de la ciudad y los pueblos. Sobre el valle del Mantaro, García Miranda escribió que:

> Culminada la marcación viene el retiro de los participantes cuando los grupos de jóvenes con sus músicos parten en distintas direcciones cantando y bailando por las calles y los caminos para visitar a otros amigos, parientes y aprovechar la ocasión para conseguir pareja entre las y los jóvenes en edad casadera. Es la fase de licencia orgiástica que se denomina santiago Callejero, mientras los adultos embriagados hacen su propia fiesta (2016: 221).

Quizá otro aspecto interesante sea ver que esta fiesta, al involucrar a los creyentes y no creyentes, se constituye en un mecanismo cultural que articula la identidad de la región central.

b. Santiago comercial

Desde las capitales distritales, provinciales, hasta la capital de la república, han surgido "promotoras culturales" que organizan fiestas y concursos de la fiesta del santiago. Lo hacen con fines lucrativos: cobran entradas, venden cerveza y comida y obtienen ganancias considerables. Sus consumidores son los pobladores urbanos de las ciudades y los emigrantes asentados en la ciudad de Lima, especialmente los asentados a lo largo de ambas márgenes de la carretera central.

De otra parte, el santiago se ha convertido en un género de música que se ha di-fundido ampliamente como un producto industrial: se graban discos y vídeos que se encuentra en el mercado. De su lado, los músicos y las cantantes venden sus servicios para las fiestas organizadas por las "promotoras culturales", en actividades cívicas, inclusive en cierre de campañas electorales. Es decir, el santiago como fiesta pagana y como género de música se ha convertido en espectáculo.

Además, como género musical tampoco es homogéneo, sino que cada región tiene sus propias particularidades. En consecuencia, se puede encontrar música de santiago interpretada por bandas y orquestas; con *lungur* y *tinya*; con arpa, violín y *waqra puku*; con intérpretes en *kichwa chanka, kichwa wanka* y castellano.

Conclusiones

a. Los contextos socio históricos fueron condicionando las mutaciones de Santiago, que pasa de Apóstol clásico a Guerrero Santo, luego se iconiza como peregrino para luego recuperar la figura del guerrero, ya no como el vencedor de los musulmanes, sino como Mataindios en el Nuevo Mundo.

b. El mito inventado de Santiago Matamoros para liberar a España de la dominación musulmana fue exportado a América por los invasores. Los símbolos cristianos como la Virgen María y el Apóstol aparecieron auxiliando o luchando junto con los españoles desde México hasta Chile. Santiago Matamoros mutó de esa manera en Mataindios.

c. Los invasores consideraron que América estuvo bajo la dominación del diablo, por tanto, la invasión se justificaba para liberar a la población indígena de dicho dominio y encaminarla por las sendas de la fe verdadera.

d. Los invasores tenían superioridad tecnológica, pero eso no bastaba, les era imprescindible convencer de la superioridad de sus dioses mediante varios procedimientos, entre los que inventaron mitos para colonizar y dominar al imaginario y las mentes de los invadidos.

e. El mito del Mataindios en Perú surgió durante el sitio a Qusqu realizado por Manqu Inqa con un ejército de unos 50 mil hombres que, pese a la superioridad numérica, no pudo vencer a las huestes hispanas y que después de que estos recuperaran la fortaleza de Sacsawaman hicieron correr la versión que los españoles habían sido auxiliados por la Virgen María y Santiago.

f. Un conjunto de signos como el brillo de la espada, el gran ruido de los cascos de los caballos y los disparos de los arcabuces se conjuntaron para asociar a Santiago con *Illapa* (dios del rayo, del trueno y del relámpago). A los que se sumaron ciertas características comunes entre ambos como el ser iconos guerreros, errantes, ajenos, foráneos e invasores.

g. Como es natural, Santiago fue odiado y temido por constituir un icono vencedor y dominante, pero al mismo tiempo fue anhelada su apropiación por los indígenas. En consecuencia, surgieron mitos en la que Santiago asumió un rol de defensor de los dominados en Mesoamérica; surgieron profetas indígenas como en Vilcas

y Lircay en los Andes peruanos que se hicieron llamar Santiago y pregonaron el retorno de los *wamanis* y la vuelta al orden anterior (*pachakutiq*); surgieron relatos en los que Santiago defiende a los indígenas del demonio y ayuda a los pobres a realizar la fiesta del pueblo; aparecieron curadores forasteros que se hicieron llamar por nombres que combinan santos, apóstoles y *wamanis*.

h. Se dieron casos en la que incorporan signos indígenas (como el *waylla ichu*) en la estatua del Matamoros, o le hacen intervenir en la internalización de pautas y normas sociales, resignificando y reasignándole nuevos roles culturales.

i. La representación del *wamani* adopta formas humanas como el propio Mataindios, indígenas llameros (*qurpas*), unos niños, unas mujeres y una pareja de ancianos; formas geográficas (montañas) y limnológicas (lagunas); y, puede presentarse ornitológicamente como halcón, cernícalo o cóndor. Son atribuciones del *wamani* proteger al pueblo, a los grupos y las personas, inclusive intervienen en la salud de los individuos; es dueño y protector del ganado y la fauna y vela por el equilibrio ecológico; ayuda a ubicar el ganado y los objetos perdidos o robados; y, son operadores simbólicos que generan identidades locales y étnicas y pueden metaforizar los conflictos inter étnicos.

j. El estudio de la tradición oral de manera enfática demostró que los diversos rituales en el culto al *wamani* y la fiesta ganadera del santiago tienen sus arquetipos en los mitos transmitidos intergeneracionalmente prescribiendo y estableciendo tabúes en la praxis social y cultural de los sujetos estudiados. Santiago refiere también a un género de música y otra fiesta profana propagada ampliamente al punto de convertirse en un producto cultural espectacularizado e industrializado; un alto porcentaje de los participantes en estas fiestas profanas no creen ni en el Apóstol ni en el *wamani*.

Bibliografía

Acosta, J. de (1792). *Historia natural y moral de las Indias*. Tomo Segundo, Madrid.

Alarco, E. (1983). *El hombre peruano en su historia: El encuentro de dos poderes*. Lima: Universo.

Ansión, J. (1982). "Verdad y engaños en mitos ayacuchanos". *Allpanchis* (20), 237–252.

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES.

Arguedas, J. M. y F. Izquierdo. (2011). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Punto de Lectura.

Arguedas, J. M. (1973). *Yawar fiesta*. Chile: Universitaria.

Arguedas, J. M. (1977). "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga". *Churmichasun* (4–5), 3–16.

Arguedas, J. M. (2006). *Los ríos profundos*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Arguedas, J. M. (2012a). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En *Obra antropológica*, Tomo 2. Lima: Horizonte, pp. 181–271.

Arguedas, J. M. (2012b). "Cuentos religioso–mágicos quechuas de Lucanamarca". En *Obra antropológica*, Tomo 5. Lima: Horizonte, pp. 211–289.

Arguedas, J. M. (2013). "Agonía de Rasu–Ñiti". En *Relatos*. Barcelona: Linkgua, pp. 63–71.

Arriaga, P. I. de. (1621). *Extirpacion de la idolatria del Pirv*. Lima: Impressor Geronymo de Contreras.

Arroyo, S. (2008). "De Santiago Mataindios a Tayta Shanti". *Revista de Antropología*, 6(6), 119–134.

Ávila, F. de (2013 [¿1598?]). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas y estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: IEP.

Ayuque, M. (2015). "Tambraico, apu de los apus. Una crónica de Marino Ayuque Rodríguez". En *Opinión Libre*, disponible en https://www.huachos.com.

Bartolini, D. (1885). *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol El Mayor*. Roma: Tipografía Vaticana.

Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Choy, E. (1958). "De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXVII, 195–272.

Choy, E. (1987). "De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios". *Antropología e Historia*, Tomo 1, 333–437.

Cobo, B. (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Colección Rivadeneira, RAE, Obras del Padre Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús, Tomo II. Madrid: Atlas.

Córdova, I. (1979). *Narradores de Junín*. Huancayo: UNCP.

Delgado, G. (2006). *Historia de México: El proceso de la gestación de un pueblo*. México: Pearson.

Domínguez, J. (2008). *Del Apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. España: Universidad de Salamanca.

Duviols, P. y C. Itier. (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Relación de antigüedades deste reyno del Piru, Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: IFEA/CERA–BC.

Espinoza, W. (1987). *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.

Flores, A. (1987). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Flórez, H. (1778). *España Sagrada. Theatro Geographico–Historico de la Iglesia de España*, T. XIV, Madrid: En la oficina de Pedro Marin.

Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Lima: IFEA/CBC.

Fuenzalida, F. (1980). "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en moya". *Debates en Antropología* (5), 155–188.

Galeano, E. (1999). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Latinoamericana.

García, J. J. (1998). "Los santuarios de los Andes Centrales". En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Senri Ethnological Reports 9, L. Millones H. To-

moeda (eds.). Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 51–85.

García, J. J. (2006). *Cartografía de la memoria*. Literatura oral del Perú. Quito: IPANC.

García, J. J. (2016). "Santiago Apóstol y las festividades agroganaderas". En *Santiago Apóstol en el Imaginario Andino Mesoamericano*, J. J. García Miranda (Comp.). Ayacucho: ACLAPADES, pp. 201–230.

Garcilaso de la Vega, I. (1970 [1609]). *Historia general del Perú*. Lima: Universo.

Gisbert, T. (1994). *Iconografía y mito en el arte indígena*. La Paz: Gisbert y CIA.

Gracia, J. (2005). "El Camino de Santiago en el nuevo milenio". *Fayula*, Revista de Estudios Calceatenses (1), 57–66.

Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Guillén, E. (1981). "La conquista del Perú de los incas (1531–1572)". En *Historia del Perú, Perú Colonial*, Tomo IV. Barcelona: Juan Mejía Baca.

Gutiérrez, B. (s/f). *Lecturas huancas*. Huancayo: Tierra Adentro.

Higareda, Y. y L. Cardaillac. (2001). "Una leyenda nahua de Santo Santiago". *Revista De Literaturas Populares*, 1(2), 59–67.

Huamán, C. (2004). *Pachachaka, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. México: UNAM.

Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*). Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Laurente, M. (2007). *El derecho consuetudinario en las comunidades indígenas de los Andes*. Huancayo: UPLA/Naokim.

Limage–Montesinos, L. J. (2004). *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas*. Doctor of Philosophy The University of Texas at Austin.

Lotman, J. M. y B. A. Uspenskij. (1979). "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura". En *Semiótica de la cultura*, J. M. Lotman y Escuela Tartu. Madrid: Cátedra, pp. 67–92.

Lotman, Iuri M. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València.

Madrigal, H. (2002). "Santiago apóstol y los conquistadores". Disponible en: http:// www.lahora.com.gt/05/07/02/cultural/body.php.

Millones, L. (1998). "Logros y azares de la cristianización colonial: El obispado de Huamanga". En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Senri Ethnological Reports 9, L. Millones H. Tomoeda (eds.). Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 29–50.

Millones, L. (2007). *Todos los niños se van al cielo*. Lima: PUCP, Instituto Riva–Agüero.

Molina, C. de (El cusqueño) (1943 [1574]). "Fabulas y ritos de los incas". En *Las crónicas de los dos Molinas, Los pequeños grandes libros de historia americana*, Serie I, Tomo IV. Lima: D. Miranda.

Monge, P. S. (1993). *Cuentos populares de Jauja*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú/ Municipalidad Provincial de Jauja.

Muñoz, D. (1892). *Historia de Tlaxcala*. México: Secretaria de Fomento.

Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Walokc*. Lima: Atusparia.
Ortiz, A. (1982). "Moya: Espacio, tiempo y sexo de un pueblo andino". *Allpanchis* (20),189–208.
Paniagua, E. (1983). "Cristalización o no cristalización de la religión cristiana en el mundo andino". *Cuadernos de investigación* (3), 14–23.
Pariona, W. (2017). *Salud y enfermedad en Ayacucho*. Lima: Pakarina.
Porras, R. (1986). *Los cronistas del Perú*. Biblioteca Clásica del Perú N° 2. Lima: BCP.
Prescott, G. (1962). *Historia de la conquista del Perú*. Lima: Universo.
Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Lima: Horizonte.
Rostworowski, M. (2014). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Obras Completas VII. Lima: IEP.
Quijada, S. (2014). *Canciones del ganado y pastores*. Lima: Grafimag.
Santa Cruz Pachacuti, J. de (1879 [1613]). *Relacion de antiguedades deste reyno del Peru*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena). Madrid: Atlas, pp. 279–319.
Sierra, J. y J. Gallego. (2008). *La España extraña*. Barcelona: Debolsillo.
Silva, F. (1981). "El pensamiento mágico–religioso en el Perú contemporáneo". En *Historia del Perú*, T. VII. Barcelona: JMB.
Taipe, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
Taipe, N. (2013). *Dos soles y lluvia de fuego: Estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. España: Editorial Academia Española.
Taipe, N. y J. J. García. (2016). "El arte andino sobre la fiesta del Santiago de Josué Sánchez". En *Santiago Apóstol en el Imaginario Andino Mesoamericano*, J. J. García Miranda (Comp.). Ayacucho: ACLAPADES, pp. 371–384.
Taylor, G. (2015). *Choque Amaru y otros cuentos nuevos. Siete relatos sobre la campaña de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siglo XVII*. Lima: IFEA.
Toro, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú*. Sierra. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
Valcárcel, R. (1988). *Mitos, dominación y resistencia andina*. Lima: UNMSM.
Valderrama, R. y C. Escalante. (1977). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas".
Valderrama, R. y C. Escalante. (1997). *La doncella sacrificada. Mitos del valle de Colca*. Arequipa: UNSM/IFEA.
Vega, J. J. (1963). *La guerra de los wiracochas*. Lima: PEISA.
Veksler, B. (2004). "Una visión crítica de la conquista de América". Disponible en http://www.fts.uner.edu.ar/catedras03/economia/archvos_cp/–doc_veskler––.pdf.
Vienrich, A. (1961). *Fábvlas qvechvas*. Lima: Lux.
Wachtel, N. (1973). *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: IEP.
Walker, C. (2015). *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: IEP.
Zúñiga, C. (1998). *Memorias de Santiago Asapara Gala gran señor de Tayacaja*. Lima: Capulí.

Identidades y alteridades étnicas en un relato kichwa 'Del hijo de Atawallpa'

Introducción

Los autores[1] vivimos algunos años en la comunidad La Loma en el nororiente de la provincia de Tayacaja en Huancavelica. Debido a nuestro dominio del *kichwa* nos integramos con facilidad entre los lomeños. Al tiempo que dirigimos un proyecto de desarrollo rural, nos incorporamos como docentes voluntarios del colegio secundario de gestión comunal en esta comunidad, por tanto, tuvimos estudiantes provenientes de varias comunidades que, a la larga, se convirtieron en nuestros informantes y en contactos a través de los cuales llegamos a sus pueblos y conocimos a mucha gente de quienes registramos sus prácticas culturales.

A un costado del camino principal en Loma Centro[2], al lado de la escuela primaria, vivía don Teodor Reyes y su familia, era un viejo conversador y hospitalario. Algunas veces los visitábamos al anochecer, nos invitada alguna cena, comíamos al lado del calor emanado por el fogón. Luego solíamos masticar algunas hojas de coca y a veces brindábamos un par de copas de aguardiente en la sobremesa, así logramos el registro de algunas narraciones en *kichwa* de boca de don Teodor.

Todas las narraciones eran interesantes, pero aquella que refirió al hijo de Atawallpa llamó nuestra atención porque en ella se conjuntan un acontecimiento histórico mitificado (la muerte del *Inqa*), un cuento sobre el *ukumari* (el oso andino) y otro de los condenados. Este artículo trata sobre este relato.

---

1 Escrito en coautoría con Amparo Orrego Bejarano. El presente es una versión cuyo título fue reajustado y el contenido fue corregido y aumentado. La primera versión fue publicada el año 1998 en la *Revista de Investigaciones Folclóricas* (13), 31–37, Buenos Aires, Argentina.

2 La comunidad La Loma, en una topografía de alta pendiente, está dividida en tres barrios: Loma Alta, Loma Centro y Loma Baja.

Por tanto, tomando como material empírico a la narración *Atawallpapa churinmanta* (Del hijo de Atawallpa), examinamos las oposiciones, las tensiones y los conflictos entre lo andino y lo occidental para, a partir de ellos, comprender las construcciones, deconstrucciones, reconstrucciones y transformaciones diacrónicas de las identidades y alteridades étnicas expresadas en el relato.

La exposición está organizada en cuatro partes: Primero, el relato mítico; segundo, la construcción identitaria en el caos; tercero, la restauración simbólica del orden; y cuarto, las diferencias y tensiones internas en la mismidad étnica.

1. El relato mítico

El narrador fue el comunero *kichwa* don Teodor Reyes Reginaldo de 74 años de edad, cuyo relato fue registrado en 1987, en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales de Perú. El texto castellano es resultado de la traducción libre de su versión original.

Don Teodor Reyes, desde su nacimiento hasta la década del 70, ha sido siervo de la hacienda La Loma, cuyas tierras eran explotadas mediante la administración absentista. Sin embargo, los ***asiendarunas***[3] (siervos), después de largas gestorías, lograron que el Ministerio de Agricultura afecte la hacienda para fines de reforma agraria y fueron adjudicatarios como "grupo campesino". Más tarde, por el año 1985, fueron reconocidos por el Estado peruano como comunidad campesina. De esta manera se realizó el cambio de *status* de siervo a comunero libre de la servidumbre.

El texto del relato es el siguiente:

Atawallpapa churinmanta

Fransisku Pisarrus *apamusqa Atawallpapa umanta,* ***rikuirdupaq****. Hinaptinsi huk* ***unrada siñura*** *qawarusqa, hinaptinsi wiksayuq rikarirusqa chay warmiqa. Wawan* ***nasirurqa*** *warakachan sillwikusqa. Hinaptinsi chay wawaqa taksallaraq* ***tindata*** *warakarusqa tikraqpaq. Hinaptinsi:*

–Mach kay wawaqa –nisqa mamanqa.

Kahunarusqa*, hinaspa mayuman chuqaykurusqa, mayupi tukumunampaq.*

Hinaptinsi uraynimpiqa huk ***siñura*** *taqsakuchkasqa, hinaspas qawarun* ***baulchataqa****.*

–Waqa ***furtunaycha*** *–nirqa.*

Hinaptinsi ***baulchapas di frinti*** *chayarun* ***siñurapa ladunmanqa****. Hinaptinsi* ***siñuraqa*** *qurquykurun chay* ***baulchataqa*** *mayumanta. Qawaykuptinsi,* ***baulchapiqa*** *wawacha*

Del hijo de Atawallpa

Francisco Pizarro había traído la cabeza de Atawallpa, para recuerdo. Entonces, una señora honrada la había visto, y por eso, esa mujer quedó embarazada. Su bebé había nacido con una honda cruzada en el pecho. Dicen que ese bebé, aún chiquitito, habría derribado una tienda de un hondazo. Por eso:

–¿Qué será este bebé? –había dicho su mamá.

Lo metió en un cajón, luego lo arrojó al río, para que fenezca en él.

Pero más abajo, otra mujer estaba lavando, entonces vio al baúl.

–Eso será mi fortuna –dijo.

Inclusive el baúl se dirigió directamente hacia la mujer. Entonces la señora la sacó del río. Cuando vio, una criatura con una honda cruzada en el pecho estaba en el baúl. No ha-

1 Las palabras en ***negrita–cursivas*** son vocablos hispanos quechuizados o palabras compuestas por un vocablo castellano y otro kichwa.

kachkasqa warakan sillwikusqa. Ni qullqichu kasqa. Hinaptinsi ***pinsarun siñuraqa****:*

–¿Mayqin warmichik waqapakuspa wawataqa mayuman chuqaykaramun? –nispa warmiqa apakusqa wawataqa.

Chay wawaqa, mana manchakuspa, mayurminkunatas hapiruspa qiwirusqa wambrakunataqa. Hinaptinsi chay ***siñurapas*** *mancharikurun. Chay wawaqa qipirusqa achka wambrakunata* ***iglisyapa turrinman*** *hinaspa chuqaykaramusqa wañuqpaq. Hinaptinsi lliw* ***kumunidadña*** *mancharusqa chay wawamantaqa.*

Chaymantaqa, mamanpas wawataqa qarqurusqa. Chaysi ripukun chay llaqtamantaqa kinsa punchaw ***viahita****. Chaynas chayarusqa huk* ***asindadu*** *wañukuqman. Hinaptinsi chay* ***asindaduqa kundinakurusqa****. Hinaptinsi runakunaqa urquman ripukusqaku. Hinaptinsi runakunaqa hamusqa* ***timpranulla*** *hinaspa willanku chay inqachamanqa:*

*–****Patrunniykum kundinakurun***

Hinaptin nin chay inqachaqa:

–¿Maypin ***salan****?*

–Kaypin –ninku.

Hinaptinsi ***salaman*** *yaykuspa suyasqa,* ***kamata*** *mastakuykuspan qalachalla inqaqa mastakuykun.*

Hinaptinsi inti siqaykuruptinqa ***kundinaduqa*** *chayakuykun. Hinaspas qayakun kaynata:*

–Catre ¡Ábreme la puerta! –niptinsi ***kamanmanta kuntistaramun****:*

–¡Cállate carajo! –nispa.

Hinaptinsi ***kundinaduqa*** *wasi* ***tichuman*** *qispirun, hinaspas puntataqa huknin* ***pirnan*** *siqaykurun puñuqmanqa. Hinaptinsi mana mancharinchu inqaqa. Chaymantaqa huk* ***pirnanña****, wiksanña, tullunkunaña,* ***brasunkunaña****, umampas wichiykuchkan. Hinaptinsi inqaqa hapinña chumpintaqa, hinaspa watakunña wiqawnintaqa. Hinaptinsi,* ***kundinadupa*** *lliw* ***kuirpun*** *huñunakurun. Hinaptinsi* ***piliankuña*** *manchapata. Chaysi chawpi tutataqa inqaqa pisipakurun, hinaspas warakanta* ***favurta*** *mañakun:*

–¡Ayudame! –nin.

Hinaptinsi warakachanqa hapinakuntaq ***kundinaduwanqa****. Hinaptinsi warakachataqa yaqalla masyachkaptinña, inqachaqa musuq-*

bía sido dinero como creyó. Entonces la mujer pensó:

–¿Qué mujer y con cuánto llanto habrá arrojado al río a este bebé? –diciendo la mujer se la llevó a la criatura.

Ese niño, sin temor alguno, hasta a sus mayores los había retorcido. Su madre adoptiva se asustó. El niño había cargado a varios muchachos hasta la torre de la iglesia, luego los arrojó hasta causarles la muerte. Entonces toda la comunidad estaba asustada del niño.

Después de aquello, hasta su "madre" lo expulsó. Por esa razón se fue de aquel pueblo a tres días de viaje. Así dicen que llegó a un lugar donde se había muerto un hacendado. Ese hacendado se había condenado. Por dicha razón la gente se había ido a los cerros. Entonces, dicha gente había venido temprano y contaron al inca:

–Nuestro patrón se ha condenado.

El inca dijo:

–¿Dónde está su sala?

–Es aquí –le indicaron.

Entonces, ingresando a la sala había esperado, tendiendo una cama, el inca se acostó desnudo.

Dicen que cuando se puso el sol, el condenado llegó. Luego ordenó así:

–Catre ¡Ábreme la puerta! –Cuando dijo así, desde su cama contestó el inca:

–¡Cállate carajo!

Entonces el condenado subió al techo de la casa, luego hizo desprender y dejó caer primero a una de sus piernas en dirección donde dormía el inca. Seguidamente hizo caer su otra pierna, después su barriga, sus huesos, sus brazos y su cabeza. Entonces el inca agarró su faja y amarró su cintura. Mientras tanto, las partes del cuerpo del condenado ya terminaban de recomponerse. Luego empezaron a combatir con ferocidad. Entonces dicen que como a la media noche el inca estaba fatigado, entonces pidió ayuda a su honda:

–¡Ayúdame! –dijo.

Entonces, su honda empezó a combatir con el condenado. Cuando este estaba por vencer a la honda, el inca saltó nuevamente:

manta pawaykun:

–¡Ñuqawanñataq! –nispa.

Hapinakunku musuqmanta. Hinaptinsi chaypiqa inqachaqa ***vinsiramunña kundinadutaqa****. Hinaptinsi willakamunña* ***kundinaduqa****:*

–Kay ***katri*** *ukupin* ***baul*** *qullqi kachkan. Kay tawa* ***iskinakunapin*** *qullqi pakarayachkan –nispa willakun.*

–Chay qullqitam qurqunki, hinaspan ***misayta misaykachipuwanki****.*

Hinaptinsi chay inqaqa tutamantantinqa runakunata huñurun ***kampanata tukaykuspa****. Hinaptinsi lliw runakunaqa huñunakaramun, hinaspa* ***misaykachinku****, hinaspa musuqmanta pampaykunku chay* ***asindadutaqa****. Hinaspa chay inqamanqa, runakunaqa quykunku llapa imankunatapas. Hinaptin inqaqa* ***kidarun furmal riku*** *runa.*

–¡Conmigo ya también! –diciendo.

Pelearon de nuevo. Entonces allí el inca ya venció al condenado. Por consiguiente, este confesó:

–Debajo de este catre hay un baúl con plata. En las cuatro esquinas hay plata escondida –diciendo contó.

–Sacarás esa plata, luego harás celebrar una misa en mi nombre.

Cuando amaneció el inca, tocando la campana, convocó y agrupó a la gente. Cuando los hombres se reunieron, hicieron celebrar una misa y volvieron a sepultar a los restos del hacendado. Después la gente entregó al inca todas las pertenencias del que fuera el patrón. Así el inca quedó convertido en un hombre muy rico.

2. La construcción identitaria en el caos

Con el relato de don Teodor Reyes estamos ante el recuerdo mitificado de "sucesos de otros tiempos en el pasado lejano" (Pérez Taylor, 1996: 12). Este relato recrea la crisis provocada por la invasión de España al *Tawantinsuyu* que, como señalara José Carlos Mariátegui (1994), marcó la descomposición y destrucción de las sociedades indígenas y de la economía incaica; cuya consecuencia para los aborígenes fue la triple catástrofe: económica, demográfica y cultural (Delran, 1981).

La memoria, postuló Pérez Taylor (1996), se manifiesta a través de su representación individual o colectiva (en este caso, el mito es siempre social), cuyos recuerdos han sido transmitidos a través de generaciones, en el que la oralidad ha tenido un rol fundamental. No obstante, el recuerdo mitificado de la "degollación de Atawallpa" no solo se objetivó mediante el código oral; sino también a través de los códigos visuales y escritos.

Si la memoria es la facultad de retener y recordar lo pasado, la tradición se constituye en su elemento de expresión. Entonces esta "[...] se convierte en el sujeto que mantiene vivo el recuerdo de los hechos sucedidos en otros tiempos, *haciendo resaltar e inventando, inclusive, los eventos que se necesitan en el presente* [...]"; de ahí que "el pasado para poder existir tenga que vincularse con la tradición" (Pérez Taylor, 1996). Así la tradición permite al pasado establecerse en el presente y al mismo tiempo tiene una inmensa capacidad de movimiento, de actualizarse con gran vitalidad, incorporando componentes de su contexto; por eso es que muchos autores postularon que la tradición puede ser viva, móvil, abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio (Mariátegui, 1972; Pérez Taylor, 1996; Giménez, 1994). Pero hay también tradiciones cerradas, retardatarias y estáticas y pueden estar condenadas a desaparecer.

La dinamicidad de la tradición explica que el recuerdo de la muerte del *Inqa* Atawallpa, en épocas y lugares diferentes, adopte varias modalidades. La memoria colectiva, en áreas vastas de Perú, Bolivia, Ecuador y el norte de Argentina (Oleszkiewicz, 1992),

recuerda la "decapitación" del *Inqa* bajo la forma de *mito, poesía, canto, luto, pintura, dibujo, acuarela, drama* y *teatro popular*.

La narración mítica, la poesía y el canto, por medio del código oral, traen el acontecimiento del pasado lejano al presente. El mito nace de una crisis para superarla (Delran, 1971). Después de la interrupción del proceso histórico incaico, el futuro no podía volver a lo de antes. Se delinearán e impondrán coactivamente nuevos rumbos históricos, en el que la población andina ha tenido que participar en condición de etnias dominadas y explotadas: este es el contexto que el relato mítico de don Teodor Reyes rememora. No obstante, cualquier tradición oral se modifica cada vez que es narrada, porque "el narrador recrea su imaginación contando con veracidad y agregando nuevos elementos al relato [...]" (Pérez Taylor, 1996: 23).

J. M. Farfán publicó, en 1942, una elegía *kichwa* titulada *Apu Inka Atawallpaman*. Según O. Gonzáles (2014) la *Elegía* fue el primer documento de la resistencia *Inqa* y habría sido redactada entre los últimos 67 años del siglo XVI.

J. M. Arguedas tradujo al español la versión *kichwa* publicada por J. M. Farfán, cuya cuarta y quinta estrofa dicen:

"Inti tutayan qqelluyaspan
huj watuypi;
Atawallpa ayachaspa
chay sutimpi
wañuynillanta chikachaspa
huj cchillmiypi.
Umallantas wittunkuña
millay auqa;
yáwar mayus purisqanña
ppalqa ppalqa" (2012: 23–24).

"El sol vuélvese amarillo, anochece,
misteriosamente;
amortaja a Atahualpa, su cadáver
y su nombre;
la muerte del Inca reduce
al tiempo que dura una pestañada.
Su amada cabeza ya la envuelve
el horrendo enemigo;
y un río de sangre camina, se extiende,
en dos corrientes" (2012: 23–24).

La traducción hispana de las mismas estrofas de la *Elegía* realizada por Odi Gonzáles resulta más cercana a su original *kichwa*:

"Inti tutayan q'elluyaspan,
Huk watuypi;
Atawallpa ayachaspa
Chay sutimpi
wañuynillanta chikachaspa
Huk ch'illmiypi.
Umallantas wit'unkuña
Millay awqa;
Yawar mayus puriskanña
P'alqa P'alqa" (2014: 26).

"En uno de los presagios el sol amarillea,
se oscurece
amortajando el cadáver de Atawallpa,
extinguiéndose su nombre
su estirpe
en un cerrar y abrir de ojos.
Dicen que ya decapitaron su testa
torvos enemigos
Dicen que discurre un río de sangre
bifurcándose en ramales" (2014: 27).

En la traducción de O. Gonzáles, *wit'uy* es decapitar como lo es también en algunos diccionarios contemporáneos. En la traducción de Arguedas se entiende como un acto de envolver la cabeza, pero esto es posible sólo si el cuerpo ya está decapitado, porque un río de sangre ya va caminando en dos corrientes.

Para O. Gonzáles la *Elegía* no rememora a Atawallpa sino la del "último Inka". Es decir, los sucesos históricos se transfiguraron en tradiciones míticas. Anotó nuestro autor:

> La muerte de Tupac Amaru I (1572), el último Inka de Vilcabamba, cuya ejecución –ominoso montaje de escarmiento en la plaza de Armas de Cusco– fue presenciada por miles de testigos que, después, se encargarían de difundirla en las cuatro regiones del Tawantinsuyu, enfatizando la crueldad y bizarría de los españoles, así como la inexorable extinción del imperio inka, tras el deceso de su último caudillo. Es de esta fuente oral, la de los testigos, de la repercusión que cundía en los pueblos andinos, que el poeta verterá la *Elegía* […] (2014: 43).

No está comprobado totalmente, pero la autoría de la *Elegía* como el primer documento de la resistencia *Inqa*, según O. Gonzáles, pertenece al jesuita Blas Valera, argumento que la sustenta porque no pudo haber sido creado por un monolingüe *kichwa* sino debió ser un mestizo bilingüe e instruido. Aquellos tiempos la educación estaba destinada sólo para los hijos de la nobleza *inqa* y de los hijos de padres españoles y mujeres indígenas, por tanto, estaba negada para los mestizos, salvo que abrazaran una carrera sacerdotal. Blas Valera llegó a ser el primer mestizo ordenado sacerdote por la orden de los jesuitas. El jesuita tenía simpatía por los indígenas, tenía buen manejo del *kichwa* y un gran talento para escribir.

El luto, la pintura, la acuarela y el dibujo, mediante el código visual–cromático, rememoran el acontecimiento en cuestión. En la costa norteña, desde la muerte de Atawallpa, en señal de luto, las campesinas usan faldas negras casi de por vida (Yauri, 1987). En cambio, el obispo Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda (2015 [1782–1785]), a fines del siglo XVIII, en la diócesis de Trujillo hizo dos acuarelas tituladas "Ydem de la Degollación del Ynga" que corresponde a la Estampa 172 e "Ydem de la misma Degollación" que corresponde a la Estampa 173 en las que se ven dos escenas mitificadas del drama popular de la muerte de Atawallpa (ilustraciones 1 y 2).

Asimismo, en el Museo Arqueológico de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco existe un lienzo anónimo titulado la "Degollación de D. Juan Atahuallpa en Cajamarca" (ilustración 3). La escena de la "degollación" ocupa el espacio central, en el que se puede apreciar al *Inqa* sentado y con las manos cruzadas sobre una mesa, degollado y manando sangre abundante. A su izquierda se aprecia el cura Valverde con su gran capa negra y a su derecha está el verdugo en cuya mano izquierda tiene la cabeza del *Inqa* y al lado suyo hay un asistente de rodillas con una bandeja para recibir la cabeza decapitada. Esta escena está debajo de un arcoíris que obviamente tiene sus propias implicaciones simbólicas. El lienzo contiene también otras escenas que en la parte superior se puede apreciar el cortejo fúnebre que lo conduce hacia la capilla de su cárcel que está ubicada en la parte izquierda superior del lienzo (Valko, 2007).

Por su parte el cronista indio Gvaman Poma de Aiala (1615) incluyó en su *Primer nveva coronica i bven gobierno* el dibujo de un soldado español que martillo y puñal en mano y con ayuda de otros tres soldados cercena la cabeza del *Inqa* en Cajamarca (ilustración 4).

El drama, mediante los códigos escrito, verbal y visual–cromático, contribuye también a recrear el pasado. En 1952, el boliviano Jesús Lara halló una copia manuscrita de un drama, que probablemente pertenezca a fines del siglo XVII, titulada "L*a tragedia del fin de Atahualpa*" que termina cuando Pizarro ofrece la cabeza del *Inqa* al rey español (Flores, 1989; Dejo, 1993), situación ante la cual este se indigna y "condena a su súbdito,



Ilustración 1: B. J. Martínez Compañón y B. (2015 [1782–1785]): "Ydem de la Degollación del Ynga".



Ilustración 2: B. J. Martínez Compañón y B. (2015 [1782–1785]): "Ydem de la misma Degollación".



Ilustración 3: Degollación de D. Juan Atawallpa en Cajamarca (Anónimo): Museo Inca, Cusco (Fuente: Mujica, R., 2002). Disponible en http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/2504

el cual, antes de sufrir el castigo, maldice su espada y el día en que nació" (Dejo, 1993: 110); la indignación es explicada porque el rey se identifica con el *Inqa* muerto, porque al fin y al cabo, Atawallpa era también un monarca. Rowe y Schelling (1993) informaron que, en Oruro, actualmente, se escenifica esta representación, al final, Atawallpa se despide de su pueblo, su hijo se quiere morir con él, pero el padre le hace prometer que se retirará a Vilcabamba para organizar la resistencia.

El teatro popular, mediante los códigos visual y oral, fija periódicamente el recuerdo del pasado en la memoria de los hombres actuales. La tradición en este caso es sorprendentemente dinámica, múltiple y compleja. En algunas fiestas contemporáneas existen representaciones de la muerte de Atawallpa, por ejemplo, en Aquia, Ambar, Pomabamba, Chiquián y Carcas (en Ancash), Potaga y Baños (en Huánuco), Viscas (en Canta), Santa Ana de Tusi (en Pasco); en estas fiestas el *Inqa* todavía es decapitado o degollado; en otros, simbólicamente, arrancan el pescuezo a algún animal (González y Rivera, 1983; Flores, 1989; Oleszkiewicz, 1992; Kapsoli, 1996). En Otuzco "los soldados españoles le dan muerte ahogándolo y se marchan llevándose el cuerpo real" (Vilcapoma, 2002: 114–115) y en Sapallanga Atawallpa "es condenado a muerte. Esta sanción se ejecuta con dos hondas" (Vilcapoma, 2002: 133).

Es ilustrativa la identificación de un conjunto de semas opuestos que surgen en los discursos de Pizarro y Atawallpa relatado por Enrique González y Fermín Rivera en la representación de la muerte del *Inqa* y su enfrentamiento al invasor español, que se realiza en la fiesta patronal de Santa Ana de Tusi:

> Pizarro con la "corona" o poder del Apu se encamina a la "fortaleza" y, mostrando la corona al Inca, le pide su rendición; el Inca se somete al ver la corona en las manos de Pizarro, quien sube a la fortaleza y dialoga a gritos con el Inca, intercambiando "insultos": El Inca le increpa a Pizarro su condición de usurpador, invasor, "misti", "gringo", "explotador", ante el aplauso del público; por su parte Pizarro trata al Inca de "ignorante", "vicioso", "infiel", "adúltero", "asesino"; ante la rechifla del público. Finalmente, Pizarro toma al Inca de los brazos y logra ponerlo de rodillas para ejecutarlo con la espada. Pizarro decapita al Inca y luego muestra al público la cabeza ensangrentada (una máscara que mana "sangre"), mientras el Inca yace en el suelo, sin vida; el público muestra su tristeza e "insulta" a Pizarro (González y Rivera, 1983: 66).

Hay igualmente pueblos en los que la fiesta termina con la captura del *Inqa* (en Carhuamayo), con su rescate, con el abrazo y la fiesta reconciliadora entre Atawallpa y Pizarro, o con un "baile de confraternidad racial de indios y españoles"; en otros casos el enfrentamiento consiste en una batalla arrojándose caramelos o solo en una batalla verbal entre el *Inqa* y Pizarro. En cambio, diversos estudiosos informaron que, en Oruro, Toco y Pollanchacra, Atawallpa es fusilado; mientras que en Otuzco muere por agarrotamiento y en Chiquián es traspasado con una espada. En La Paz la representación de la muerte del *Inqa* estaba seguida por otra que terminaba con su resurrección y triunfo (Burga, 1988; Flores, 1989; Millones, 1992; Oleszkiewicz, 1992; Kapsoli, 1996).

Atawallpa fue muerto agarrotado y enterrado en el templo San Francisco en Cajamarca (Alarco, 1983). Cuando celebraban las exequias en este templo, "interrumpieron la ceremonia muchos gritos y sollozos que se oyeron á las puertas de la iglesia" (Prescott, 1981: 119), ingresaron las hermanas y las mujeres del *Inqa* increpando que esa no era la

forma de celebrar los funerales de un *Inqa* y manifestaron querer sacrificarse para acompañar a su señor. Algunas se habrían suicidado después. El cuerpo habría sido sustraído secretamente y trasladado por los indios a Quito (Prescott, 1981). Fue precisamente la narración de G. H. Prescott la que el piurano Luis Montero, en Florencia y entre los años 1865 y 1867, llevó al lienzo bajo el título de "Los funerales de Atahualpa", pieza que a la fecha es exhibida en el Museo de Arte de Lima (fotografía 1).

Si Atawallpa fue muerto agarrotado, entonces ¿por qué el mito narra al *Inqa* "decapitado"? En la historia de la invasión un acontecimiento central fue la muerte Atawallpa. Capturado en noviembre de 1532, fue condenado y muerto según Edmundo Guillén (1981) y Eugenio Alarco (1983) el 16 de julio de 1533 y según Alberto Flores (1987) en agosto de ese mismo año (una reedición del libro corrigió la fecha a julio). No fue una muerte que fácilmente pudiera ser olvidada (Flores, 1987). La memoria colectiva recuerda que la muerte de Atawallpa lanzó el universo al caos, al desorden, pero abrigó también la esperanza mesiánica de su retorno (Wachtel, 1973); se trata de la espera del "tiempo [...] de una nueva sociedad" (Balandier, 1996); es decir, de un retorno o la recuperación del orden y de la armonía.

La historia de los *inqas* de Vilcabamba terminó con Thupa Amaru Inqa. Apresado, por orden de Toledo, por una expedición al mando de Martín García de Loyola el 27 de junio de 1572; fue sometido a un juicio sumario y condenado a morir decapitado en la plaza de Waqaypata (Qusqu) y ejecutado públicamente por un verdugo kañari el 22 o 23 de septiembre de 1572. A continuación, decapitaron a Wallpa Yupanki (capitán general del ejército *inqa*), ahorcaron a Qori Pawkar Yawyo y cortaron las manos a Qulla Thupa Pawkar (capitanes *inqas*) (Guillén, 1981; Burga, 1988).

La ejecución de Thupa Amaru Inqa, a diferencia del agarrotamiento de Atawallpa, fue un acto público. Los que asistieron pudieron ver cómo el verdugo cercenaba la cabeza y, separada del tronco, la mostraba a todos. Para que no quedara la menor duda, la cabeza quedaría en la picota, mientras que el cuerpo sería enterrado en el Templo de Santo Domingo, construido sobre los muros del Templo del Sol, para yacer al lado de su hermano Sayri Thupa.

Para José Antonio del Busto, aquí nació el mito ***Inqarri***. La tradición sostiene que la cabeza, lejos de pudrirse, se embellecía cada día y que como los indios le rendían culto, el corregidor la mandó a Lima, que desde entonces estaría separada de su cuerpo; cuando ambos se encuentren, terminará ese período de desorden, caos, confusión y obscuridad que iniciaron los europeos y los hombres andinos (los *runas*) recuperarán su historia (Flores, 1987). No obstante, consideramos útil diferenciar que ***Inqarri*** es un héroe *ctónico* (subterráneo), el héroe del mito que analizamos es *ectónico* (terrestre).

La decapitación de Thupa Amaru Inqa se confundió en la mentalidad popular andina, y terminó mitificándose como que Atawallpa habría sido también degollado (ilustraciones 4 y 5). Hacia 1742, incluso el rebelde Juan Santos Atawallpa que, según el testigo maestre de campo don José Bermúdez, huyó de Qusqu hacia las montañas, después de haber dado muerte a su amo un religioso Jesuita, ante las preguntas del kuraka Mateo Santabongori en Quispango, en el Gran Pajonal, dijo que "él era verdadero inca descendiente de Atahuallpa, a quien los españoles quitaron la vida en Cajamarca; que su nombre era Juan Santos Atahuallpa Apo–Inca" (Izaguirre, 1923: 109–110). En una carta
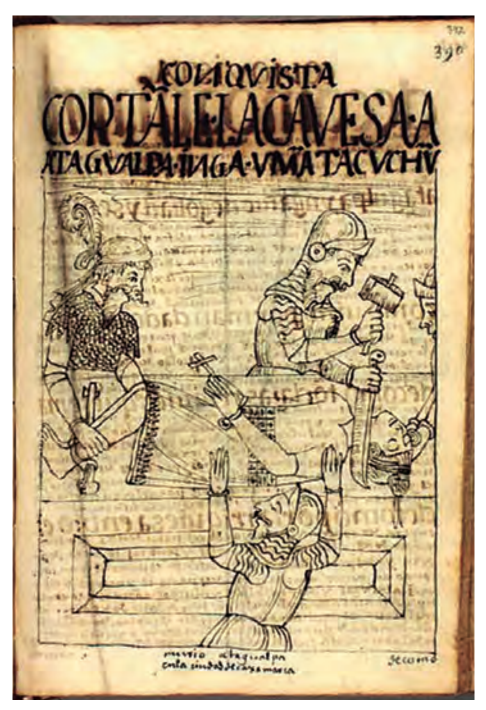


Ilustración 4: Decapitación de Atawallpa según Gvaman Poma (1615).



Ilustración 5: Degollamiento de Túpac Amaru según Gvaman Poma (1615).



Fotografía 1: "Los funerales de Atahualpa" de Luis Montero, pintado en Florencia entre 1865 y 1867 (Néstor Taipe, 2019).

de los padres fray Manuel del Santo y fray Domingo García, dieron cuenta que el ánimo del rebelde era: "Cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás españoles, matando a su padre, que así le llama el inga, *é imbiando su cabeza a España*" [cursiva añadida] (Izaguirre, 1923: 116; ver también Zarzar, 1989: 44).

Como postuló Pérez Taylor (1996), la memoria colectiva crea un sentido a la comunidad y permite que establezca sus puntos de referencia y diferencia con otros grupos; es decir, la memoria es la producción y reproducción de la identidad social. En el relato mítico que analizamos, se pueden distinguir procesos distintos de construcción identitaria en la memoria colectiva de los andinos.

Las identidades y alteridades en este proceso de colonización, que significó la sumersión de los andinos en el caos, han sido representadas así: *los otros*, es decir, el occidental, el blanco, el invasor y vencedor son simbolizados por Pizarro; y, de forma opuesta y antagónica, social y étnicamente, la cabeza de Atawallpa simboliza el *nosotros*, es decir, el andino, el indio, el invadido y derrotado. Por tanto, asistimos a una primera proyección de la otredad y la mismidad, cuyas oposiciones, de manera explícita e implícita, fueron establecidas así:

Pizarro: *otros*	Atawallpa: *nosotros*
Occidental	Andino
Blanco	Indio
Vencedor	Vencido
Invasor	Invadido

3. La restauración simbólica del orden

El nacimiento del hijo del *Inqa* en el relato mítico puso en movimiento a un conjunto de símbolos y signos étnicos y, modificando y redefiniendo las identidades, invirtió simbólicamente el desorden en orden y el caos en armonía. En efecto, la cabeza "decapitada" de Atawallpa tuvo el poder de fecundar, pero en una mujer honrada e, implícitamente, aborigen; razón por la cual, con un signo étnico, la *waraka* (la honda), nació el hijo del *Inqa* con poderes, también, fuera de lo común, poder que asustó a su madre que intentó el infanticidio.

Un mitema expone que el bebé *Inqa* fue arrojado al río por su madre, pero fue salvado por otra mujer que se convirtió en su madre adoptiva. Este mitema es de marcada influencia bíblica. Estamos, pues, ante una reinterpretación de cuando Moisés fue salvado de las aguas por los egipcios cuando fue arrojado por su madre en una canasta al río Nilo. Al respecto, James Frazer (1986) la interpretó como perteneciente al folclore. No obstante, ambos mitos parecen buscar aumentar lo maravilloso de la vida de los héroes.

El *Inqa* es un humano concebido de modo sobrenatural, que de alguna manera explica su filiación sagrada, por tanto, también la posesión de su fuerza extraordinaria. Otros mitos del nororiente de Tayacaja presentan a los *inqas* como hombres muy forzudos. Así, un mito narra que los *inqas*, solo con ordenarlos y azotarlos, podían hacer que inmensas piedras se desplacen hacia cualquier lugar. Otro mito narra que dos *inqas* habían apostado arrojar con sus hondas dos rocas enormes desde Chikyaq, en la ribera del Mantaro entre Surcubamba y Salcahuasi, hasta un paraje alteño denominado Atakalas.

Una de las piedras quedó en las alturas y, por eso, sobre ella crecen plantas de la región yunga; la otra roca rodó desde la altura hasta la playa del Mantaro y por eso crecen sobre ella plantas de puna. Otro mito narra, asimismo, que dos *inqas* debían llevar una piedra de la zona yunga hacia la puna (también a Atakalas) y que cuando estuvo descansando el *Inqa*, la piedra lo aplastó, sino en esa roca habrían amarrado al sol y no hubiera existido la noche; en cambio la otra piedra si pudo ser trasladado desde la altura hacia la ribera del Mantaro.

Sin embargo, el discurso que presenta al *Inqa* como poseedor de una gran fuerza no solo es pertinente a las áreas rurales andinas, sino representa igualmente al imaginario y sentimiento más amplio. Así, el discurso de un charlatán registrado por Alejandro Ortiz, en la Plaza San Martín en Lima, refirió que:

> "Los inkas eran fuertes, chaposos, blancos (solo tostaditos por el sol), bien plantados, eran pintonazos, medían como dos metros de altura [...]" (Ortiz, 1993: 23).

Nosotros escuchamos en la TV otro discurso que sublima a la fortaleza *Inqa* cuando un cómico dijo:

> "[...] A Thupa Amaru no pudieron descuartizarlo con cuatro corceles briosos; ahora, seguramente, porque los españoles degeneraron nuestra raza, cuatro cuyes nos descuartizan fácilmente [...]".

En el mito estudiado, la gran fuerza que presenta el hijo del *Inqa* y sus implicaciones es análoga al relato sobre el *Ukumari* (*Tremarctos ornatus*), hijo del oso y una mujer. Ambos actantes fueron poseedores de fuerza descomunal que provocó numerosos inconvenientes, por lo cual su madre adoptiva (en caso del *Inqa*) y el cura (en caso del hijo del oso) los expulsaron de su medio social. Los héroes lucharon con un "condenado" y vencieron. Este se "salvó" y, en agradecimiento por haberlo salvado, les entregó un tesoro (Weber, 1987; Cipolletti, 1983; Morote, 1988).

Al margen de la reproducción de varias unidades del relato del *Ukumari* en el mito *Del hijo del Inqa*, este último expone que la iglesia y la hacienda son instituciones hispanas que fueron impuestas en los Andes y que han marcado con profundas laceraciones a las poblaciones étnicas. Pero al mismo tiempo hay signos de la aculturación de los indígenas (el uso de vocablos hispanos, la torre de la iglesia, la campana y la misa); y podemos notar también que el mito se contextualizó en los marcos de una sociedad con marcado desarrollo mercantil, en la cual el dinero ya tiene un rol preponderante, de ahí la presencia de algunos signos como la tienda, el dinero o el tesoro escondido.

El hijo del *Inqa*, expulsado, se va a un lugar en el cual un hacendado se había "condenado", aquel no le teme a este; los *runas*, la gente común, si le temen. Lo impuro, en este caso el condenado, resaltado y elevado a una categoría que no corresponde al orden del cosmos, porque es un ser entre humano y animal, entre humano y sobrenatural, y que está ubicado en un ámbito liminar, entre la vida y la muerte (Olavarría, 1989), provocó en la gente un sentimiento de pavor hiperbolizado.

Los actantes del discurso mítico están ubicados entre sí, como expuso Abilio Vergara, social y étnicamente opuestos y antagónicos:

> "[...] Los hacendados que, por constitución y posición estructural, son ubicados en

> la otredad radical. Estos no solo constituyen la diferencia, sino una presencia opositiva, antagónica, amenazante, lo que se establece y manifiesta en las características adjudicadas a los condenados: fuego, animalización, poderes extraordinarios, rui-dos infernales, comer gentes, etc." (1997: 118).

El condenado se constituyó en un símbolo dominante que radicalizó la alteridad en las dimensiones étnicas y de clase. El condenado está en vez del hacendado estableciendo una relación paradójica, ya que tensiona y lubrica las relaciones de dominio. Este mito metaforiza relaciones sociales que en el período del que se ocupan los relatos eran fundamentales, los hacendados eran protagonistas de las vidas que dichos relatos pretendían reflejar y normar (Vergara, 1997); de ahí que, estos relatos sean manifestación de la visión de desconfianza, temor y rechazo que tienen los indígenas de los blancos, quienes los engañaron, dominaron y explotaron (García, 1997).

Se produjo el choque simbólico de las dos culturas opuestas y enfrentadas: la andina representada por el hijo del *Inqa* y la occidental representada por el condenado (hacendado). En este enfrentamiento, ambos actantes son poseedores de poderes sobrenaturales, pero el uno representa a la cultura y el otro a la anti–cultura; el héroe es muy forzudo y puede hacer que los objetos le obedezcan; el antihéroe puede descomponer y recomponer su cuerpo, además, puede dar órdenes también a los objetos materiales.

Las identidades y alteridades confrontadas se ordenaron así:

Condenado	Hijo del *inqa*
Anti–cultura	Cultura
Hacendado	Siervo
Rico	Pobre
Dominante	Dominado
Explotador	Explotado

Asimismo, el condenado aparece asociado con la noche y la obscuridad, mientras que el *Inqa* está asociado con el día y la luz; el condenado, implícitamente, va cubierto con algún ropaje que se asocia con la obscuridad, el *Inqa* espera desnudo (aunque luego se viste), desnudez que va asociada con la luz. En consecuencia, las oposiciones anteriores pueden ser entendidas también, extensivamente, como impuro y puro, fuerzas de la muerte y energía vivificadora (Olavarría, 1989). Estas asociaciones expresadas con sus opuestos se establecieron de la siguiente manera:

Condenado	Hijo del *inqa*
Noche	Día
Cubierto	Desnudo
Obscuridad	Luz
Impuro	Puro
Fuerza de la muerte	Energía vivificadora

El enfrentamiento trajo como consecuencia un conjunto de implicaciones como la "destrucción de uno de los opuestos" (Vergara, 1997). El *Inqa* destruyó al condenado. Esta destrucción implicó su eliminación física. Paradójicamente, al destruirlo también lo redime de su condición de condenado. Sin embargo, también implicó la eliminación

simbólica de todo un sistema tradicional de explotación hacendil. Con la destrucción del condenado, en el imaginario étnico y cultural, se restaura el orden y la armonía.

4. Las diferencias y tensiones internas en la mismidad étnica

La modificación y redefinición de la mismidad étnica estuvieron marcadas por la destrucción del condenado, y las categorías identitarias mutaron de opuestas y antagónicas (otros/nosotros), hacia una mayor diferencia intraétnica, perfilándose con mayor nitidez "un nosotros inclusivo" y "un nosotros exclusivo"; es decir, una mismidad étnica que no significó homogeneidad sino más bien implicó diferencias y tensiones internas.

Después de la eliminación física del antihéroe, el *Inqa* y los *runas* hicieron celebrar una misa y sepultaron a los restos del hacendado. El héroe, con el tesoro del que previamente le confesó el condenado, se convirtió en un hombre rico. Así, en el futuro, simbólicamente lo andino cobra predominio sobre lo occidental.

El mito se presentó como secreción de la fe y como búsqueda de un nuevo orden, de una esperanza en el porvenir, como la creación brotando de la desesperación de una condición de despojo y servidumbre. El incario ya tuvo su ocaso, el sistema que la suplió fue degradante para el indígena, había necesidad de mirar al futuro como el advenimiento de un mundo nuevo.

No obstante, como ya adelantábamos, la derrota del condenado puso de manifiesto la diferencia identitaria andina. En los contextos de relaciones opositivas y antagónicas no aparecía aún con nitidez la *diferencia étnica al interior del nosotros*. Después, el héroe acabó convertido en un hombre rico y los *runas* continuaron sumidos en la pobreza y en condición subalterna. El *Inqa* quedó delimitado en el *ñuqanchik* (o en el nosotros inclusivo) pero quedó fuera del *ñuqayku* (o del nosotros exclusivo). Pareciera que esta diferencia de la mismidad intraétnica podría conducir a su conversión también opositiva u otredad, porque el *Inqa* vencedor empezó a hacerse extraño porque es el nuevo rico.

Si lo anterior es la fijación de diferencias que limitan la demarcación de los conceptos básicos "adentro" de la etnia, del nosotros inclusivo y exclusivo; también la sociedad, como expuso Ana Ma. Portal (1989), delimita sus fronteras culturales hacia "afuera", es decir, el "otro" (u otredad) frente a lo "propio" (o mismidad). Estos elementos no pueden ser vistos como rasgos particulares y contrapuestos, sino como elementos de un mismo y único proceso, obligándonos a pensar la identidad grupal no como un fenómeno cerrado en sí mismo, autodefinible en abstracto, sino como un proceso abierto en continua confrontación y reformulación. En este sentido, hablar de identidad es hablar de un proceso histórico concreto, constituido por prácticas sociales contradictorias tanto al interior de los grupos humanos como en su correlación con otros grupos sociales.

También, a partir de la presencia de algunos signos, podemos inferir que los andinos han incorporado en su cultura los elementos occidentales mediante procesos de creación y recreación (Taipe y Orrego, 1999); por ejemplo, la campana aparece resemantizada para convocar al poblado (Taipe, 1993; Scorza, 1986). La iglesia que era un sostén del sistema colonial y post colonial servil, también, fue resignificada para consumar ritualmente la derrota del condenado, por tanto, la derrota simbólica del mismo occidental.

Finalmente, a partir de la destrucción del opuesto, la diferencia étnica del nosotros andino se perfiló de este modo:

Hijo del *Inqa*	Los *runas* (La gente)
Rico	Pobre
Ñuqanchik	*Ñuqayku*
Nosotros inclusivo	Nosotros exclusivo

Conclusiones

1. El relato estudiado permitió otra entrada al imaginario de los *kichwas* del nororiente de Tayacaja sobre la destrucción del Tawantinsuyu simbolizada en la "degollación" de Atawallpa por Francisco Pizarro.
2. El mito tergiversó la realidad sobre la ejecución del *Inqa* y constituyó un texto que incorporó estructuras de los cuentos del hijo del *ukumari* (oso andino) y su lucha con un hacendado "condenado".
3. El mito, simbólicamente, desplegó procesos de construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades étnicas e intraétnicas: Hubo una concepción sobrenatural, nació un hijo con cualidades fuera de lo común, su madre intentó deshacerse de él, fue salvado y adoptado por otra mujer, se incorporó en un grupo social, fue expulsado de la comunidad, entabló un combate místico, fue vencedor y se reintegró a otro grupo social.
4. La "cabeza" de Atawallpa simbolizó la sumersión de la sociedad andina en el caos, el desorden, en una condición colonizada, de dominación absoluta; pero la derrota del hacendado condenado por el hijo del *Inqa* fue una restauración utópica del orden y la armonía, aunque sin anular las diferencias, tensiones y conflictos intraétnicos.

Bibliografía

Alarco, E. (1983). *El hombre peruano en su historia: El encuentro de dos poderes*. Lima: Universo.

Arguedas, J. M. (2012). "Apu Inka Atawallpaman. Elegía quechua anónima". En *Obra antropológica*, Tomo 4, Recogido por J. M. Farfán y Traducción de José María Arguedas. Lima: Horizonte, pp. 15–34.

Balandier, G. (1996). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales: Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.

Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Cipolletti, Ma. S. (1983). "En torno a un relato andino: El ukumari". *Allpanchis*, 19(22), 145–160.

Dejo, J. (1993). *Atahualpa*. Lima: Brasa.

Delran, G.–G. (1971). "La función del mito según José Carlos Mariátegui". *Humanidades* (4), 59–68.

Delran, G. (1981). *Historia rural de Perú*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas".

Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Frazer, J. (1986). *El folklore en el antiguo testamento*. México: FCE.

García, J. T. (1997). "Manchachik (condenado): Una forma de control social". En *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*, Abilio Vergara Coord. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA, pp. 91–102.

Giménez, G. (1994). "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México". *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 255–272.

González, E. y F. Rivera. (1983). *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos*. Ayacucho: UNSCH.

Gonzáles, O. (2014). *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia Inka (Siglo XVI)*. Lima: Pakarina.

Gvaman Poma de Aiala, P. (1615). *El primer nveva corónica i bven gobierno*. Disponible en www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm.

Guillén, E. (1981). "La conquista del Perú de los incas (1531–1572)". En *Historia del Perú, Perú Colonial*, T. IV. Barcelona: Juan Mejía Baca.

Izaguirre, B. (1923). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619–1921*, Tomo Segundo. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Kapsoli, W. (1996). *Modernidad y tradición: Perú, siglos XVI–XX*. Lima: Lumen.

Mariátegui, J. C. (1972). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Martínez Compañón, B. J. (2015 [1782–1785]). *Trujillo del Perú*. Vol. II. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Millones, L. (1992). *Actores de altura: ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Horizonte.

Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Mujica, R. (2002). *El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Olavarría, Ma. E. (1989). "Lo numinoso: Mito y terror". *Alteridades, Anuario de Antropología*, 113–122.

Oleszkiewicz, M. (1992). "El ciclo de la muerte de Atahualpa: De la fiesta popular a la representación teatral". *Allpanchis*, 23(39), 185–220.

Ortiz, A. (1993). *La pareja y el mito: Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.

Pérez Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. México: UNAM–IIA.

Portal, A. Ma. (1989). "El mito como síntesis de la identidad cultural". *Alteridades, Anuario de Antropología*, 5(2): 100–120.

Prescott, G. H. (1851). *Historia de la conquista del Perú*. Madrid: Imprenta y Librería Gaspar y Roig.

Rowe, W. y V. Schelling. (1993). *Memoria y modernidad: Cultura popular en América*

Latina. México: CONACULTA/Grijalbo.
Scorza, M. (1986). *Redoble por Rancas*. Lima: PEISA.
Taipe, N. (1993). *Movimientos campesinos en Colcabamba: 1970–1990*. Lima: CEAR, Brot für die Welt, Horizonte.
Taipe, N. y R. Orrego. (1999). "Simbolismo y ritual en la siembra del maíz". *Folklore Americano* (58), 203–210.
Valko, M. (2007). "Imágenes, signos e imaginario de la degollación que no fue". Disponible en https://halshs.archives–ouvertes.fr/halshs–00151682/document.
Vilcapoma, J. C. (2002). *El retorno de los incas. De Manco Cápac a Pachacútec*. Lima: UNALM.
Vergara, A. (1997). "Condenados: Retóricas de la alteridad". En *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espanto*, Abilio Vergara Coord. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA, pp. 111–126.
Wachtel, N. (1973). *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: IEP.
Weber, D. (1987). *Juan del Oso*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
Yauri, M. (1987). "Dolor y ausencia en dos canciones quechuas de Huaraz". *Tierradentro* (4).
Zarzar, A. (1989). *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Muertes violentas y almas que penan: La escatología en el imaginario de los pueblos andinos

Introducción

Se habla de dos tipos de muertes: natural y violenta. La primera es la consecuencia de un proceso "interno" del organismo y son por vejez, súbita y repentina. La segunda es la consecuencia de la intervención de un agente "externo" al organismo y son por accidente, suicidio y asesinato[1].

En la cosmovisión de muchas culturas, como entre los andinos, la muerte es un rito de paso de una a otra vida, por tanto, el pasaje se efectúa mediante una serie de ritos de separación, de margen y de reintegración (Gennep, 2008). La correcta realización del proceso ritual mitiga las angustias y permite recomponer el desajuste del hogar a partir de la pérdida de uno de sus miembros (García, 1997). En este sentido, hubo cierta compatibilidad entre el imaginario sobre la "otra vida" entre los andinos y los occidentales. Ya es diferente el grado de aceptación, adaptación, reinterpretación o rechazo con relación a los imaginarios sobre el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo.

En un contexto cultural donde el pensamiento religioso tiene todavía un gran arraigo ¿Qué sucede con las almas de las personas que tuvieron muertes violentas? ¿A cuáles causas se atribuyen el destino de las almas de las personas que tuvieron muertes violentas? ¿Qué hacen los parientes para mitigar o suprimir los sufrimientos o la condenación de "sus" almas?[2] Me propongo responder estas interrogantes haciendo un trabajo

---

1 Mis reconocimientos a Mario Maldonado Valenzuela que compartió conmigo una fotografía y dos narraciones sobre muertes violentas en contexto del conflicto armado interno. Raúl H. Mancilla Mantilla compartió conmigo cuatro fotografías.

2 En el contexto cultural donde realizo el estudio, alma tiene dos acepciones: entidad que se separa cuando muere el cuerpo; y, como sinónimo de cadáver; aunque en este caso, *aya* es la denominación propia para referir al cuerpo muerto. *Anima* es la fuerza vital que puede separarse del cuerpo vivo. Arianna Cecconi (2013) especificó que el uso de *alma* refiere a seres muertos y *anima* a seres vivos. Ambos caminan, el primero después de la muerte el segundo antes de la muerte.

de campo en Huancavelica y Ayacucho, pueblos con profunda herencia colonial pero también con una vigorosa vigencia de la cultura andina.

Para dar respuesta a las interrogantes, los años 2015 y 2016, viajé a las ciudades de Huancavelica y Ayacucho, y conversé con mujeres y choferes que han perdido a sus familiares y amistades en accidentes carreteros; registré información en Colcabamba sobre la muerte extremadamente violenta de una persona en la construcción de la Central Hidroeléctrica Santiago Antúnez de Mayolo; entrevisté a los familiares de dos suicidas; revisé tres testimonios sobre personas que perdieron la vida en el contexto de la violencia política en áreas rurales de Ayacucho por las décadas de los ochenta y noventa: y, un cuarto testimonio de una viuda cuyo cónyuge fue secuestrado y desaparecido por miembros del Partido Comunista Peruano "Sendero Luminoso" (PCP–SL) en un centro minero en Castrovirreyna a mediados de los noventa del siglo pasado.

La información obtenida fue amplia y permitió comprender la escatología vigente en el pensamiento de los sujetos sociales estudiados. En consecuencia, abrió trochas para adentrarnos en las profundidades de las subjetividades, de las angustias y de los temores que experimentan ante la amenaza de que el alma de sus difuntos terminen condenados en el tormento del infierno o del purgatorio; además, facilitó la comprensión de los rituales que los parientes realizan para mitigar o suprimir el sufrimiento de las almas de las personas que murieron violentamente y para superar ellos mismos las angustias que involucran la pérdida de sus seres queridos.

Organizo la exposición en tres apartados: En el primero doy cuenta sobre las creencias del sufrimiento de las almas de las personas muertas en accidentes; en el segundo abordo sobre el destino de las almas de los suicidas; y, en el tercero desarrollo los testimonios sobre las almas de las personas que murieron violentamente en el contexto del conflicto armado interno[3].

1. Los sufrimientos de las almas de las personas muertas en accidentes

"Muertos fuimos allá con violencia
todos, y hasta última hora pecadores,
mas el cielo alumbró nuestra conciencia
y, arrepentidos y perdonadores,
en paz con Dios dejamos la otra vida
y de verle consúmennos ardores".

La divina comedia.

1.1. Las almas de las muertes por accidentes carreteros

El estudio que realizo tiene como contexto a un territorio con las carreteras más peligrosas del país que conecta, por la vía "Los Libertadores", a los departamentos de Ica, Huancavelica y Ayacucho y la que unen a Huancayo, Huancavelica y Ayacucho por la

3 El Derecho Internacional Humanitario distingue a los "conflictos armados internacionales", que enfrentan dos o más Estados, y a los "conflictos armados no internacionales" que enfrentan a las fuerzas armadas de un Estado y las fuerzas armadas disidentes o rebeldes. Además, al conflicto armado no internacional se la puede entender como sinónimo de "guerra civil" (Verri, 2008). Con esta aclaración, en adelante utilizaré la denominación de conflicto armado interno como sinónimo de conflicto armado no internacional.

"Carretera Central".[4]

Precisamente por considerar que las personas que recorren a diario las carreteras deben conocer bastante sobre el tema que me interesa, al desplazarme por el tramo entre la ciudad de Huancavelica y la ex–mina colonial de mercurio de Santa Bárbara, pregunté al conductor de la camioneta ¿Qué ocurre con las almas de las personas que mueren en un accidente carretero? Esta fue su respuesta:

> Se cuenta que, cuando hay volcaduras con uno o varios fallecidos, las almas de los muertos quedan allí donde murieron sus cuerpos y van penando por ese lugar. Las almas quedan por donde hubo el accidente hasta que sus familiares los recojan haciendo uso de la ropa del propio finado. Las almas se pegan a esa ropa, así las recogen y las llevan hasta las tumbas donde están sepultados sus cuerpos, entonces, allí recién estas almas descansan tranquilas. Hecho esto, las almas dejan de penar, de lo contrario van llamando la ocurrencia de más accidentes en el mismo lugar ¿Recuerda usted cuántos accidentes hubo en el puente de Matachico, en Jauja, en la carretera central? ¿Habrá escuchado también que entre Ticrapo y Castrovirreyna hay accidentes constantes? Además, cuando uno viaja, siempre vemos unas pequeñas capillas de concreto en los bordes de las carreteras. Estás capillas están casi siempre con velas y flores frescas porque los familiares de los que murieron en los accidentes los visitan y rezan por las almas de estas personas.

En el testimonio anterior se puede tomar como elementos de análisis a la separación de las almas de los cuerpos muertos, el sufrimiento de estas, los rituales para mitigarlo y que, de lo contrario, las almas "llaman" la ocurrencia de mayores accidentes.

Antes del análisis, veamos el contenido de otras narraciones registradas en una reunión de varias señoras en la Tierra del Mercurio. ELC me narró:

> C. A. P., natural de Lircay y a punto de titularse como ingeniera civil en la UNH, el 20 de abril de 2015, falleció junto con otras 10 personas en un accidente en "Pukarumi", en la carretera Huancavelica–Palca. El bus de la Empresa Raymundo cayó a un barranco y 11 personas murieron. A ella ya la habían enterrado; pero dice que su hermana siempre la soñaba y le decía: "¿Por qué me han dejado? Ustedes me han abandonado, ya no vienen a verme". Esos sueños eran constantes. Como ella había muerto en accidente, la gente dijo que las almas de su hermana y de las otras personas estaban penando. Dicen que lloran, gritan y se lamentan en el lugar del accidente. Entonces, después de varias consultas, los familiares de la chica hicieron un muñeco con la ropa de la finada y la llevaron al lugar donde fue el accidente. En este lugar pusieron al muñeco. Luego empezaron a rezar. Dicen que aquella fecha estaba muy próxima al cumpleaños de su mamá. Entonces ellos dijeron al alma: "¡Apúrate! Tenemos que ir. Mamá nos está esperando. No demores más". Y, aunque no lo creas, es como si el alma de la fallecida se hubiera metido dentro del muñeco. Dicen que cuando lo alzaron, el muñeco pesaba bastante, estaba totalmente tieso; dicen que lo trajeron aquí y luego lo llevaron al sepulcro donde estaba su cuerpo. Allí le dijeron: "Ya hemos llegado". Luego contaron que ella ya estaba muerta, y le dijeron que no

[4] Las muertes por accidentes carreteros en Perú tienen tasas muy altas. Un cotejo de los indicadores correspondientes del 1 de enero al 8 de agosto de los años 2015 y 2016 da el siguiente resultado: al año 2015, hubo 3,839 accidentes carreteros, con 576 muertos y 3,839 heridos. En 2016, fue registrado 3,876 accidentes con 489 muertos y 3,839 heridos (RPP, agosto, 2016).

> se preocupe, que ellos iban a ver a su mamá: "Tú descansa ya. Te queremos. Te extrañaremos". Aunque no lo creas, mientras hablaban así, el muñeco ya no pesaba, estaba liviano tal como lo llevaron al principio, el alma abandonó el muñeco y lloró al enterarse que su cuerpo ya estaba muerto, luego se fue… no creo que fuera al cielo, supongo que iría al purgatorio a esperar al juicio final. Hay mucha gente que, por desconocimiento, solo recoge a los cuerpos que mueren en los accidentes y se olvidan de las almas y los condenan a sufrir y penar siempre en el mismo lugar y a llamar a que ocurran más accidentes allí mismo.

En este testimonio emergen tres elementos nuevos con relación al primero, estos son la comunicación onírica de la finada con su hermana; el segundo es la afinidad entre los muertos y los vivos (alma, hermana y madre); el tercero que, por desconocimiento, los familiares solo recogen los cadáveres olvidándose de sus almas.

Presento el tercer testimonio de MCR:

> Mi padre fue CCH. Él y mis tíos hacían negocio de ganado. Aquella vez llevaron ganado de Huancavelica a la feria de Chupaca en el valle del Mantaro y ya regresaba de Huancayo a Huancavelica, venía en un carro de su amigo y pasando Izcuchaca, en esa subida, se desbarrancó. Allí murieron tres personas, el chofer, su amigo y mi papá. Enterados del accidente, mis abuelos maternos, mis tíos y mi mamá recogieron el cadáver. Las tres personas fallecidas eran de Huancavelica. Llegando a la ciudad, por orden del fiscal, los llevaron a la morgue; luego lo sacaron a mi papá y lo llevaron a un local alquilado para que lo velen, esto fue así porque mis tías decidieron que el velatorio no sería en mi casa, porque no nos dejaría estar bien, porque su alma estaría allí, temían por mi hermanito chiquito de un año y medio, decían que podía llevárselo, que podía morir o enfermar, porque es bebito puede llevárselo, por eso no lo velaron en mi casa. Parece que, a los últimos, a los más engreídos, cuando muere el padre o la madre, se los lleva. Después de tres días, enterraron a mi padre en el cementerio general de Huancavelica.
>
> Mis padres tienen a su padrino de matrimonio en Izcuchaca, él caminaba con sus vacas por el lugar del accidente y, como a las seis de la noche, oyó que el alma de mi papá llamaba pidiendo auxilio, lloraba y se lamentaba. Cuando el padrino contó, mi madre, con ayuda de mis tíos, hizo una capilla en el lugar de accidente, llevaron al cura para que haga una misa, prendieron velas y pusieron flores para que no esté sufriendo. Desde entonces ya no se oyó que hubiera llantos ni lamentos por ese lugar. Los familiares de los otros dos fallecidos, al enterarse que mi madre hacía la capilla para mi padre, también hicieron lo mismo. En lo sucesivo la visita de algún familiar a este lugar daba ocasión a que rece por los tres.
>
> Sin embargo, mi madre empezó a enfermar y mi abuelo nos llevó a su casa donde vivimos casi un año. En su sueño, mi padre reclamaba a mi madre porqué habíamos dejado a la casa. Además, encargó que busque unos ahorros que tenía escondido en la casa. Buscaron muchas veces sin hallarla. Hasta que cierto día, apareció sola en una bolsa de tela que contenía monedas de 9 y 5 décimos y un fajo de billetes viejos. Entonces recién empezó a sanar mi madre y regresamos a ocupar nuevamente la casa y ya no hubo más problemas.

En los accidentes descritos ocurre que el cuerpo y el alma se separan abruptamente. El cuerpo muere y el alma queda en el lugar o los alrededores del siniestro. Los cuerpos son recogidos siguiendo las prescripciones legales y son trasladados a la morgue y luego son entregados a los familiares para su sepelio.

En el segundo testimonio podemos encontrar que los dolientes de las personas que mueren en accidentes, "por desconocimiento solo recogen a los cuerpos […] y se olvidan de las almas y los condenan a sufrir y penar siempre en el mismo lugar y a llamar a que ocurran más accidentes […]".

En el testimonio referido, la gente advierte a la hermana que, si tiene perturbaciones del alma de la finada, por los sueños constantes, es porque ella está sufriendo en el lugar del siniestro. En el tercer testimonio, es el padrino de matrimonio quien narra el sufrimiento de las almas, escucha en el lugar del accidente sus gritos de auxilios, los llantos y lamentos.

Ante la situación descrita en el segundo caso, los familiares realizan un ritual para mitigar el sufrimiento del alma de la finada. Hacen un muñeco con la ropa de la occisa y van al lugar del accidente (más adelante tendremos oportunidad de acceder a detalles más ricos cuando veamos un caso de la muerte por suicidio), le ruegan y apremian al alma para que ingrese al muñeco, que cuando lo hace adquiere más peso y hasta le sienten "tieso". Luego lo trasladan hasta la sepultura donde está el cuerpo y le explican que ella ya murió y que descanse en paz y que ellos se encargarán de cuidar a su madre. Saben que el alma sale porque el muñeco se vuelve liviano como al principio. Lo que no queda claro en la narración es a dónde va esta alma después de este ritual. En cambio, es explícito el carácter de contigüidad o de contagio (Frazer, 1981) entre la ropa y el alma de la finada.

Cuando los informantes describen que, sino "recogen" a estas almas, se los condena a un sufrimiento lastimero; entonces el "abandono" adopta un significado siniestro porque estas almas "llaman" a que ocurran más accidentes en el mismo lugar. "La sangre llama a la sangre", escribió Jean–Paul Roux (1990), como en Matachico o la carretera entre Ticrapo y Castrovirreyna (primer testimonio), se trata de un efecto nefasto por simpatía "lo semejante evoca lo semejante" (Frazer, 1981). Estamos ante la figura de una sucesión en la que el alma para liberase del sufrimiento, evoca o "llama" a que otras almas sufran en su lugar y que ellas puedan continuar con su destino. Los relatos sobre los condenados narran que estos tratan de devorar a la gente para lograr su salvación. Es paradójico, pero creo que estamos ante un mecanismo paralelo en el cual cada alma (el siniestrado accidentalmente y el condenado) busca realizar su destino, provocando mayores accidentes o devorando a las personas.

El tercer testimonio es novedoso en la medida en que pone al descubierto el haber escondido monedas de plata y billetes como una causal del sufrimiento del alma y presenta otras formas de rituales orientados a mitigar los sufrimientos de las almas cuyos cuerpos murieron en accidente, y de proteger a los hijos menores para evitar que el finado se lo "lleve".

Este testimonio describe ciertas creencias y prácticas de carácter protectivo a los miembros de la familia del fenecido. Los deudos de CCH deciden velarlo en un local alquilado, para evitar el riesgo de que su alma perturbe la vida de los parientes vivos. Además, existía el gran riesgo de que el finado decida "llevarse" consigo al último hijo, que aquella vez tenía apenas un año y medio, que era el más débil de los miembros de su familia, y que podía "enfermarlo" y provocar su muerte para que se vaya con él, para que sea su compañero en el viaje a la otra vida.

A lo mejor estamos ante algunas creencias con raíces andinas, ya que, en el Perú antiguo, cuando moría algún personaje principal sacrificaban a una esposa o concubina, a los hijos y algunos servidores. Son varios los testimonios que he escuchado que el finado, sino se cumplen con ciertos procedimientos, se "lleva" al ser que más apego tuvo con él. De ahí la decisión de esta familia de realizar el velorio fuera de su casa. A lo anterior se puede añadir que en estas sociedades rurales existen ciertas creencias y prácticas orientadas a evitar que el muerto provoque la muerte de otros parientes suyos, entre las que se puede mencionar el evitar barrer la casa hasta después del quinto día, cerrar los ojos y la boca del finado si este los tuvo abiertos al momento de morir.

En cambio, la antigua práctica de sacrificar un perro para que guíe el camino del alma aún se mantiene vigente en varios lugares de los Andes (Fourtané, 2015). El 28 de mayo de 2016, Tomasa Taipe me dijo:

> El alma se va después del quinto día, entonces el alma del perro debe ir junto a su dueño. El quinto día se ahorca a un perro, le ponen un hábito hecho con costales, luego, haciendo una *chakana* [tarima con palos cruzados], como si fuera un cadáver humano, se lo lleva hacia un lugar alejado de la casa, de preferencia debajo de algún camino, la viuda va detrás del cadáver del perro, con luto, cubierto con un pañolón negro. Todo esto hacemos hasta ahora en Sachamarca y por la zona de Ocoro [en Colcabamba, Tayacaja].
>
> En toda casa hay más de un perro, cuando muere su dueño, se sacrifica al perro que más quiso este. El ritual es igual que al de una persona, se vela al cuerpo del perro, se le lleva rezando y cantando, luego se le entierra. Entonces el alma del humano viaja acompañada de su perrito al lugar donde le designa el Padre.

A lo anterior se suma otro testimonio que registré en Huancavelica que, a inicios del año 2012, cuando murió la madre de otra de mis informantes, sacrificaron a un perro para que acompañe al alma de la finada. En algunos testimonios de la violencia política por Acobamba, también informaron sobre las mismas prácticas de sacrificio de perros para que acompañen a las almas de sus dueños en el viaje a la otra vida. Inclusive, hay la creencia que cuando las almas estén en el purgatorio o en el infierno, será el perro quien alivie la sed del alma llevándole gotas de agua en sus orejas (Taipe, 1999).

Es indiscutible la función psicopompo de los sacrificios de los perros descritos. Pero también pueden ser interpretados, en contextos contemporáneos, como un rito de sustitución que los dolientes otorgan al alma del finado. Le dan al perro que más quiso en vida para su compañía en su viaje. Entonces ya no tendrá necesidad de "llevarse" a uno de sus parientes.

El tercer testimonio presenta sus propias particularidades. No "recogen" el alma del muerto. En cambio, hacen construir una capilla y colocan una cruz en el lugar del siniestro, luego llevan a un cura para que haga una misa en dicho lugar, le rezan, le prenden velas y ofrendan flores. Se trata de un rito que busca liberar o mitigar el sufrimiento del alma cuyo cuerpo feneció en este accidente. Pero al mismo tiempo es un rito que sacraliza al espacio del siniestro. Porque en el futuro, no solo los familiares harán reverencias religiosas, sino todos los choferes y creyentes se santiguarán al pasar por este lugar (fotografía 1).

Pero la esposa del finado empezó a enfermar a pesar del ritual realizado. Entonces, el padre de esta decide que ella y sus nietos vivan en su casa. Estuvieron en la casa del



Fotografía 1: Nichos de muerte colectiva en accidente automovilístico en la trocha hacia Ayrabamba a orillas del río Pampas en Concepción, Vilcas Huamán, Ayacucho (Félix Rojas, 2019).



Fotografía 2: Indígenas kichwas de Carhuaurán–Huanta (Néstor Taipe, 2012).

abuelo por término de un año, durante el cual seguían visitando la capilla en el lugar donde murió y al cementerio donde estaban sepultados sus restos. Pero la señora tenía sueños en los cuales el finado le reclamaba porqué habían abandonado su casa y encargó que busquen la plata que había ocultado. La presencia turbadora del alma terminó cuando encontraron esa plata. Con el hecho anterior parece que el alma recién se separa definitivamente de los vivos. La esposa mejoró de salud y luego, junto a sus hijos, retornó a habitar la casa y la familia logró tener paz nuevamente.

En los tres casos se puede notar que la afinidad entre vivos y muertos no termina con la muerte. Hay tiempos, espacios y motivos por las que interactúan: los sueños, las revelaciones, la presencia inquietante en el hogar, los llantos, los gritos y lamentos en los lugares del accidente; de ahí la importancia de los ritos para restablecer la tranquilidad en el hogar.

1.2. La muerte accidental por explosión

Por los setenta del siglo pasado, cuando estuvieron construyendo la Central Hidroeléctrica Santiago Antúnez de Mayolo (hoy parte del Complejo Hidroeléctrico del Mantaro), en Campo Armiño (Colcabamba), un trabajador "misti" (blanco), de apellido Orellana, murió a raíz de la explosión de varios cartuchos de dinamita. Dicen que fue una muerte que conmocionó a sus compañeros, familiares y al pueblo de Colcabamba porque su cuerpo voló en pedazos.

Después de un tiempo, el comunero *kichwa* Antonio Egoavil que venía de Andaymarca hacia Colcabamba, al llegar al río Mantaro vio que un grupo de demonios llevaba a Orellana en procesión en un trono que ardía con dirección a la selva. Grande debió ser el miedo de Egoavil que se quedó dormido muchas horas en ese mismo lugar, y al llegar al pueblo, contó lo que había visto.

Entre la gente, mestiza e indígena, hay la convicción de que las personas que tienen muerte muy violenta se "condenan", por tanto, su destino final será arder en el infierno. ¿Pero, dónde está el infierno? Entre los pueblos de Colcabamba, Andaymarca y Roble (en Tayacaja) hay la creencia de que el infierno está por la selva. Casi todos los cuentos hacen referencia que los "condenados", después de deambular por las noches buscando víctimas, al tercer canto del gallo, van en dirección de la "montaña".

Tal vez aquí haya coincidencia con los indígenas huantinos que ubican al infierno o *supay wasi* en territorio de Huarcatán o por los flancos de Carhuaurán (fotografía 2), al que le llaman *Tawa Ñawi* (Coronel y Millones, 1981; Huertas, 2007) y que, en ambos casos, está muy cerca a la ceja de selva del Valle de los Ríos de Apurimac, Ene y Mantaro (VRAEM).

Pregunté sobre este infierno a un poblador de Ayahuanco y me dijo:

> ¿El *Tawa Ñawi*? ¿Cómo no escucharlo? Cuando, aparte de "*campeches*" [campesinos], éramos también arrieros, como yo tenía de "raspadita" alguna educación, me parecía interesante escuchar a los arrieros esos cuentos, y conocer los lugares donde aparecían estos demonios que vivían en el *Tawa Ñawi*. Este cerro se ve desde Chahurchayuq, de los bajíos de Apulema y de Putis.

Olinda Quispe (2016), en la maestría de antropología en la EPG de la UNSCH, presentó un relato en el que un condenado pretendió conducir a un viajero hacia el *Tawa*

Ñawi. Los datos anteriores hacen evidente la vigencia contemporánea de la creencia en este infierno entre los indígenas de estos lugares.

¿Por qué el destino tan terrible de las almas cuyos cuerpos murieron por accidente? Fourtané (2015) postuló que, en la cosmovisión andina, entre los creyentes el accidente de por sí involucra alguna transgresión; es decir, ocurrió el accidente solo porque sus víctimas han cometido algún pecado en términos cristianos o han quebrantado las reglas elementales de convivencia en su grupo social. En consecuencia, el accidente se constituye en un medio para hacer cumplir el destino final de las almas.

Sí se habla de destino final, en las creencias católicas hay dos destinos terminales, el cielo para los justos y el infierno para los que tuvieron pecados mortales, mientras que el purgatorio emergió como un tercer espacio temporal transitorio para aquellos que cometieron pecados veniales. El limbo es casi contemporáneo del purgatorio y está destinado "para los justos anteriores a Cristo y los niños pequeños muertos sin el bautismo", de ahí que se hable del "limbo de los justos y el limbo de los niños". El limbo de los patriarcas quedó vacío y "ya no es más que un recuerdo histórico. El limbo de los niños, que seguirá siendo objeto de discusiones durante siglos, no figura en un plano de igualdad con los otros tres lugares del más allá. Corresponde al caso de aquellos seres humanos que no tienen ningún pecado personal, solo el pecado original" (Le Goff, 1989: 254).

Cuando se impuso en los Andes estas creencias, el infierno no fue asimilado como posible destino de los indígenas en cambio tuvo mayor arraigo la idea del purgatorio. Tampoco tuvo mucho crédito la idea del limbo para los niños muertos sin el bautismo, en cambio sí tuvo popularidad la idea de que todos los niños van al cielo (Millones, 2007). Hasta los cuentos de los condenados otorgan la posibilidad de salvación. Los condenados, después de un ritual que puede involucrar devorar humanos o ser derrotados por estos, abandonan el mundo de los vivos y se dirigen a cumplir con su destino; es decir, termina el tiempo liminar y marca el momento de la separación de esta vida y la otra. Algunos cuentos dicen que se transforman en paloma y vuelan. ¿Vuelan al purgatorio o al cielo? Se salvan del infierno, pero sí tuvieron pecados tendrán que expiar en el purgatorio esperando al juicio final.

Los relatos andinos dan la idea de que la estadía en el infierno no es eterna, porque hay la posibilidad de que logren salir de ella mediante la restitución (vieja creencia occidental trasladada a los Andes).

Dos ejemplos ilustran lo anterior. Primero, en los cuentos del *Tawa Ñawi*, Mariano Moreno (1800–1879) dueño de la hacienda Urubamba (en Acobamba, Huancavelica), estaba en el infierno por haber sido en vida perverso y cruel con los campesinos. Antes de morir encargó que taparan sus fosas nasales y la boca y que lo entierren a seis varas de profundidad. Pero terminó condenándose. Desde el *Tawa Ñawi* hizo llegar una carta firmada con su sangre, exigiendo a su señora la restitución para su salvación. La viuda tuvo vergüenza de devolver las herramientas a tantos indios y terminó entregando la hacienda al cura del lugar con la condición de que celebre misas gregorianas. Solo así se salvó el hacendado Mariano (Coronel y Millones, 1981).[5]

5 El *Tawa Ñawi* es un infierno que para los habitantes de Marcas y Caja Espíritu (en Acobamba, Huancavelica) es una laguna con llamas de fuego en las cercanías de Huarcatán (comunidad *kichwa* cordillerana ubicada en

Segundo, en un cuento acopiado en Marangani, Canchis (Qusqu) por el Padre Jorge Lira y traducido junto con José María Arguedas (2012), Miguel Wayapa, hombre de corazón duro y perverso que, al morir, cayó en el infierno por usurero implacable. Este dijo a un hombre pobre, que llegó al infierno buscando sus llamas robadas por el demonio, "yo soy Miguel Wayapa. Por todas las lágrimas que hice derramar a los hombres he aquí que nuestro Señor me atormenta y me aflige" (2012: 229). Aconsejó cómo recuperar sus animales y junto con estos logró salir del infierno y "se salvó". Por instrucciones de Santiago, que le recriminó por sus actos en vida, retornó y el cura le hizo una casa detrás del campo donde se entierra a los cadáveres. Después de los rituales, Wayapa contó a su mujer que por sus culpas penó en el infierno y pidió que, por su salvación, reparta algo de sus riquezas entre los huérfanos y los míseros.

Pero también estamos ante una apropiación simbólica en la que los andinos admiten los suplicios en el infierno, pero como lugar a donde irán sus explotadores: los hacendados, las autoridades abusivas, los sacerdotes, los policías y los militares que tuvieron que ver con la represión a sus pueblos como en el caso de Huanta.

Le Goff expuso que el purgatorio tiene una prehistoria en los bautizos por fuego y en ciertas creencias de los siglos II y IV por las cuales los cristianos creyeron que las almas de ciertos pecadores podían tal vez salvarse pasando alguna prueba. Nació por el siglo XII como creencia y dio origen al purgatorio que, hasta entonces no existía ni como palabra, se impuso como un "tercer lugar" en la creencia del cristianismo occidental aproximadamente entre 1150 y 1250. Escribió nuestro autor: "Se trata de un más allá intermedio en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acortarse gracias a los sufragios –a la ayuda espiritual– de los vivos" (Le Goff, 1989: 14).

Un poco más adelante, la doctrina del purgatorio fue definida e institucionaliza por la iglesia a partir de los concilios de Lyon (1274), Viena (1311–1312), Florencia (1438–1445) y Trento (1545–1563).

Según Le Goff, esta creencia se apoyó en un doble juicio, al momento de la muerte y al final de los tiempos. Apareció como lugar de purgación de los pecados veniales, entendido como los pecados ligeros, cotidianos, habituales, por tanto, perdonables. Es un intermedio temporal como una etapa entre la muerte individual y el juicio final, es intermedio espacial entre el paraíso y el infierno, y es un "falso intermedio" porque carece de eternidad que si tienen el infierno y el paraíso.

En el purgatorio los muertos sufren pruebas de fuego y hielo, padecen igual que los condenados en el infierno, sufren situaciones de lo ardiente y lo helado, aunque tuvo mayor preponderancia el fuego en el imaginario de la época.

Pero los sufrimientos de los muertos en el purgatorio pueden ser mitigados o acortados mediante sufragios de parte de los vivos. En consecuencia, se cree en la eficacia de las plegarias en favor de los muertos, los sufragios suponen la constitución de solidari-

el distrito de Ayahuanco, en Huanta), cuyo ingreso lo realizan por la Mina de Cobriza: Expansión – Pampa Coris – Huarcatán; o por Colcabamba: Los Machos – Huallhua – Huarcatán). Está muy cerca a la cumbre de los Andes Centrales a partir del cual empieza la selva descendiendo en dirección de Vizcatán). Para los habitantes de Ccechacca y Allpachaca el *Tawa Ñawi* sería un complejo de cuatro cerros cerca de Tircos (Huanta), y que en las faldas de uno de ellos está *Yawarqucha* (Laguna de sangre). El profesor Luis. E. Cavero narró que el *Tawa Ñawi* es una caverna que se halla al borde de un riachuelo en Carhuaurán (Huanta) (Huertas, 2007).

dades entre vivos y muertos, los vivos influyen sobre los muertos, la iglesia adquiere el poder sobre el purgatorio por sobre el poder de Dios.

Los sufragios, que son buenos para los que están en el purgatorio e ineficaces para los que están en el infierno y para los niños que murieron sin bautismo, van desde la oración, el ayuno, las limosnas hasta las misas para las almas. Esta situación llevó a pensar que cuánto más "caridad" monetaria se daba a la iglesia había mayor posibilidad de mitigar o acortar el sufrimiento de las almas en el purgatorio. Pero, el pueblo no perdonó tal invención de los curas e hizo del acto de las limosnas como sufragios un blanco de burlas, así entre las anécdotas occidentales del medioevo se tiene que:

> Los frailes y monjas alababan la caridad de los fieles, y para animarles á ella, Olivero Maillard, famoso predicador del siglo XVI, decía en uno de sus sermones: "Las almas del purgatorio oyen el sonido del dinero que vosotros dais para ellos, cuando al caer en el azafate hace tin, tin, tin, y entonces se ponen á reír haciendo ja, ja, ja, ji, ji, ji y redoblábanse las limosnas para poner á las almas de buen humor" (Collin de Plancy, 1842: 240).

También los catecismos de la iglesia católica indujeron a las limosnas para el beneficio de las almas:

> Quanto aproveche á las Almas. La piden las Almas del Purgatorio para su alivio. Aumenta el caudal de los limosneros. Es de grande Sufragio, aplicada por las Almas del Purgatorio. Limosna empleada para los Difuntos, es de gran credito, y honra (Bró, 1767: 252–253).

En *La divina comedia* encontramos que el alma de toda persona muerta en acto de violencia va al purgatorio. En el canto quinto del purgatorio, Dante narró el encuentro con tres almas fenecidas en actos violentos: Un alma desconocida le dice que todos los que están allí han terminado sus días de muerte violenta, que fueron pecadores pero que abandonaron la vida arrepentidos y perdonados en la gracia de Dios. Bonconte (Buonconte) se quejó que ni Juana ni los otros cuidan de él y que por eso está allí, narró que murió con el cuello atravesado y que ensangrentó la llanura, pero que a última hora habló el nombre de María por lo que el Ángel de Dios lo cogió y que el del infierno protestó porque por una lágrima (de arrepentimiento) se llevaba la parte eterna (el espíritu) y que él trataría de modo diferente a la otra parte (el Archiano furioso encontró su cuerpo helado y lo arrastró hacia el Arno). El tercer espíritu fue el de Pía que tuvo una trágica muerte a causa de los celos de su esposo. Estas sombras rogaron a Dante para que otros rogaran por ellos para abreviar su tiempo de purificación en el Purgatorio (Alighieri, 1984).

Si los muertos por violencia, arrepentidos en último instante, logran la gracia de Dios y van al Purgatorio; hay muertes violentas ocurridas accidentalmente al punto de morir al manipular explosivos como en el caso del *misti* Orellana. Desde la perspectiva indígena este, por esa muerte tan violenta, termina convertido en condenado. Al punto que son los demonios quienes trasladaron su cuerpo en una procesión de fuego y lo condujeron en dirección de la selva.

En el Perú prehispánico los *ayllus* rendían culto a sus *mallkis* (momias) y *willkas* (mortal convertido en sobrenatural). Se concebía la muerte como el paso de esta vida

a otra. Había la convicción de que como *mallki* o *willka* serían atendidos por el *ayllu*, tendrían ofrendas de ropa, comida y bebida. En cambio, si el cadáver era quemado y convertido en cenizas, supondría la desaparición total del *camaquen* (que era el principio vital de todas las cosas). El hombre, las momias, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, las piedras o guanca poseían su *camaquen* (León Axárate, 2007; Rostworowski, 2014; Taylor, 2015).

> "Esta creencia pudo ser la causa de que Atahualpa [Atawallpa]" aceptara el bautismo, con el fin de conmutar la hoguera, que le condenaría en su creencia a desaparecer para siempre, por el garrote, y quizá también fue la razón por la que su lugarteniente Quisquis, durante las guerras intestinas por el poder, mandase quemar el cadáver de Tupa Yupanqui [Thupa Yupanki], antepasado de Huáscar [Waskar], hermanastro y rival de Atahualpa (León Axárate, 2007: 225).

En el caso del cuerpo destruido por la explosión se podría pensar que existe una suerte de conjunción entre las creencias occidentales y andinas, que podría expresarse en la desaparición total, pero que al mismo tiempo el alma fue conducida por los demonios hacia el infierno. Con un cuerpo destrozado por una explosión, el alma no podrá encontrarse con él en el juicio final. A la construcción de este pensamiento habría que añadirle la consideración del fallecido como "misti", un "otro" étnico radicalmente diferente, por tanto, condenable desde la perspectiva indígena.

En los velorios de los pueblos andinos es frecuente escuchar la canción *kichwa* San Gregorio para las almas. Una versión muy popular fue cantada por Adón Heredia. En Jauja hace varios años escuché en la puerta de la catedral al señor Adolfo…, invidente, que hacía responsos y cantaba San Gregorio para quienes pedían hacerlo en memoria del alma de algún pariente, su interpretación era muy conmovedora. Sin embargo, me pareció mucho más completa la versión publicada por Florencio Coronado, cuyo texto está anexado en un trabajo de Abilio Vergara (1997) sobre la muerte. En resumen, la canción narra que San Gregorio escuchó el lamento de las almas que provenían de las profundidades del purgatorio. Un alma clama a los hombres sin memoria que él sufre y está atado al fuego por sus pecados y los de sus cercanos, que está con cadenas y grilletes de fuego, que si fuese leña ya cenizas sería. Invoca no ser olvidado, pide misas y ruegos por él, se queja del dolor y del inmenso calor, pide que apaguen el fuego con agua bendita. Recrimina el olvido de sus compadres, pide responsos para lograr un poco de descanso. Narra a los demás que el purgatorio es un lugar difícil, que es casa de escarmientos, es morada de mucho llanto y que si volviera a la tierra haría penitencia, se confesaría para ser perdonado por Dios. Afirma que si logra ingresar al cielo pedirá por ellos. Pide a Jesús el perdón, que con su sangre aplaque el fuego. Pide a la Virgen del Carmen que interceda ante su hijo para que sea sacado de esa cárcel tenebrosa. Escuchando estas palabras, San Gregorio hizo treinta misas para que estas almas descansen.

La popularidad de esta canción en los entierros andinos es un indicador de la aceptación del purgatorio, "tercer espacio", como posible destino de las almas de los muertos. Pero al mismo tiempo es una muestra de los mecanismos de los que se valieron los occidentales para colonizar el imaginario de los nativos americanos (ilustración 1: muerte, juicio, infierno y gloria).

En varios velorios a los que he asistido he visto llorar desconsoladamente cantando o escuchando esta canción. Pero parece que, al fin y al cabo, el gran llanto conduce a aceptar con resignación la separación con el ser querido. Pero es obvio, que la figura del fuego, del castigo, del dolor, del pecado y del arrepentimiento lacera los sentimientos de los deudos.

Los andinos han reinventado mecanismos para mitigar la acción del fuego en el purgatorio. Tomasa Taipe me narró, en mayo de 2016, que el hábito o la mortaja para el muerto debe ser confeccionado con bayeta blanca (de lana de oveja) que protege al alma del fuego destructor en el purgatorio. Según ella, no se debe enterrar a los difuntos con mortaja, hábito o traje de la ciudad porque, por ser de sintético, al contacto con el fuego en el purgatorio se pega a la piel del alma y arde con gran violencia, provocándole grandes sufrimientos. En cambio, la prenda confeccionada por lana se resiste al fuego, si arde lo hace tenuemente y solo para afuera. Si llevó como compañía al alma de su perro, este le alcanzará gotas de agua para que el penitente sacie la sed. Los rezos, responsos y misas tienen el mismo fin de aliviar el sufrimiento de estas almas.

En esta canción se menciona a la Virgen del Carmen, que se dice ayuda a salir a las almas del purgatorio, especialmente a las que portan un escapulario, porque la Virgen dijo: "Quien muriere con él, no padecerá el fuego eterno, es decir, el que con él muriere se salvará". Quizá por esta creencia, algunos cadáveres son enterrados con una imagen o un escapulario de la Virgen.

2. El destino de las almas de los suicidas

"El hombre que á sí mismo se ha matado,
No le vale el estar arrepentido,
Y en el girón segundo está enclavado.
Quien se priva del mundo en que ha vivido,
Y el que juega ó disipa patrimonio,
Llora la dulce dicha que ha perdido."

La divina comedia.

2.1. El alma de un enfermero suicida

A mediados de 2015, un adulto, empleado del sector público, se suicidó en su hogar en la ciudad de Huancavelica. Indagué ante su cuñada las razones del suicidio, ella respondió que no sabía, que esa tarde él estuvo tranquilo, que estuvo bailando, pero amaneció muerto. "Da cólera. Y todavía se mató en casa de mis padres", dijo.

¿Van al cielo los suicidas? –pregunté.

¡Qué va ser pues! ¿Dónde estará? ¿Cómo va permitir dios que ingrese al cielo sí él mismo ha buscado su muerte?

¿Si no va al cielo, se condena? –indagué.

Sí se condena, porque ninguna persona puede disponer de su propia vida. Debe estar pagando su culpa. Debe estar en el infierno.

Después de su muerte, estuvo haciendo asustar en la casa donde se suicidó. Hace varias semanas que ya no voy [a la casa donde murió]. Cuando vas, la casa mis-

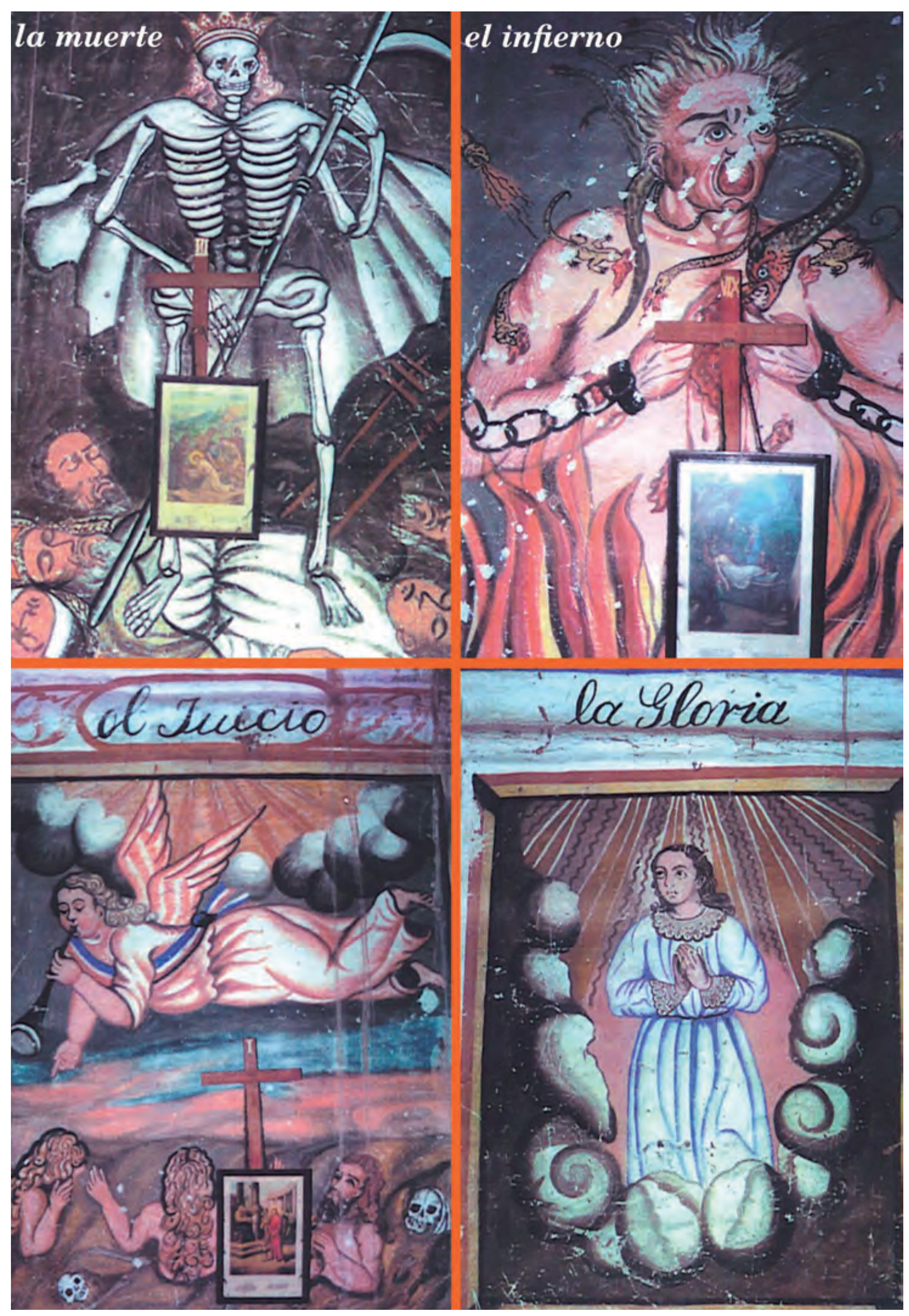


Ilustración 1: Las cuatro Postrimerías. Siglos XVIII y XIX. Autor: Anónimo. Técnica: Temple. Estilo Barroco. Iglesia de la Parroquia de la Asunción de Sarhua, Víctor Fajardo, Ayacucho (Disponible en https://laiglesiadesarhua.blogspot.com/).

ma es otra forma, asusta, parece que va sonando algo. La casa se vuelve tenebrosa. Cuando estás allí, parece que alguien está caminando ¿qué será pues…?

Para evitar lo anterior hemos mandado hacer misa. Pero con todo, cuando vas a la casa, es otra forma, tu cuerpo siente escalofrío. Todos los que fuimos a la casa hemos sentido la misma sensación. En cambio, cuando murió mi mamá en la misma casa, nunca he sentido nada desagradable. Inclusive después de diez días de muerta, cuando estuvimos velando con la puerta abierta, la he visto pasar y se fue por las gradas caminando encorvada. La he visto, pero nunca me hizo asustar.

A mi cuñado no lo hemos visto, pero hay algo dentro de la casa que nos asusta. Cuando estuvimos velando, mi hermana [la viuda] salió al baño y al regresar se puso completamente pálida, esto será porque allí está esa alma. A mi hermana tuvimos que darle coca, soplarle con humo de cigarro, le dimos anisado y le pasó.

Por pedido de los familiares del fallecido, su cuerpo fue trasladado de Huancavelica a la ciudad de Chincha, en cuyo cementerio fue sepultado. Pero las personas que vivían en la casa del suicida siguieron sintiendo la presencia del espíritu del finado. Ante la gran perturbación que sentían los familiares, otras personas les dijeron que el cuerpo y espíritu estaban separados por el tipo de muerte ocurrido. Mi informante narró:

Nosotros hemos llevado el espíritu de mi cuñado de Huancavelica a Chincha. Cuando hay muerte violenta, el espíritu se queda en el lugar donde ocurrió la muerte. Nosotros [los familiares], sin saber, el cuerpo nomás hemos recogido y luego lo hemos llevado a Chincha. Yo comenté que mi casa estaba extraña desde que mi cuñado se suicidó allí, que mi casa asustaba; entonces me dijeron que su espíritu estaba todavía allí y que teníamos que "agarrarlo" y "llevarlo" al lugar donde fue enterrado su cuerpo.

¿Y cómo los han "agarrado" y "llevado" a ese espíritu? –pregunté.

Eso se hace con una persona que sabe "curar", que sabe "agarrar". Esta persona hizo un muñeco con la ropa del hombre y luego estuvimos velando y rezando. Yo estaba asustada ¿cómo lo hará? ¿qué pasará? –pensando, porque nunca había participado de una experiencia como esta. El "curandero" nos dijo que íbamos a velar hasta la media noche. Diez minutos antes de la media noche, nos hizo salir a todos a la calle, donde estuvimos en silencio, apagó las luces de la casa, porque el espíritu no puede entrar cuando hay luz, tiene que estar oscuro, entonces el espíritu entró en el muñeco creyendo que es su cuerpo.

Después de un rato ingresamos y apenas alumbrados por la luz de una vela, al muñeco lo envolvió en una manta, como cuando una madre se alista para cargar a su bebé. Claro que esto no puede hacerlo un familiar directo, tiene que hacerlo una persona ajena, quien cargará al muñeco durante el tiempo que dure el viaje desde Huancavelica hasta el cementerio de Chincha [como a 400 kilómetros].

La señora que cargó al muñeco dijo que sintió en varias ocasiones como si una criatura estirara o encogiera sus pies. Al llegar a Chincha, nos dirigimos al cementerio, a la tumba del finado, sobre la cual fue colocado el muñeco con toda la manta, luego de algunos rezos, fue quemado por el "curandero". Al regresar a Huancavelica fuimos a la casa a reunir las cosas del muerto y ya no sentí miedo.

2.2. El alma de un estudiante suicida

MCR me narró el suicidó de un primo suyo en Huancavelica el año 2006:

> Tuve un primo que se llamaba V. M. Q. R., él estuvo estudiando administración en la UNH, le faltaba apenas un ciclo para terminar la carrera. Sucede que se enteró que la persona a la que llamaba padre no era su papá, su mamá nunca le había dicho eso. Esto pasó porque su verdadero padre fue a buscarlo a la universidad, presentándose como su padre al que le respondió que él no llevaba su apellido. Él llevaba el apellido de la actual pareja de su mamá. Sorprendido le dijo que si él era su papá porqué recién se aparecía, que antes necesitó el él y que ahora ya no. El papá dijo que cuando nació él, su madre no la dejó ver, lo despreció por pobre y se fue con otro. Se enojó y fue a tomar cerveza con sus amigos.
>
> Llegó a su casa borracho y su madre no la dejó ingresar. Enojado se fue al cuarto de su enamorada que estaba esperando un bebé, pero a esta la encontró con su mejor amigo, discutieron y la chica dijo que el bebé que esperaba no era suyo sino de su amigo. Se fue y continúo tomando cerveza. Después, sus amigos lo llevaron a su casa como a la media noche e ingresó porque su hermanito le abrió la puerta, llegó a su habitación, se había cambiado de ropa y puso la radio a regular volumen, luego había dejado una carta reprochándole a su madre y que nunca lo perdonaría y que por culpa de ella había decidido quitarse la vida. Se ahorcó en su camarote.
>
> Al día siguiente, lo encontraron muerto. Vino la policía, lo llevaron a la morgue. Lo velaron en su casa y lo enterraron en el cementerio general. Cuando pasó el quinto día, la madre no podía estar tranquila en la casa, era como si alguien lo estuviera jalando y le quitaba la respiración, estuvo así buen tiempo, ya estaba muy mal la mamá, hasta que una vecina le dijo que como él ha muerto en la casa, su alma todavía estaba allí, y le sugirió buscar a un señor para que lo cure y haga la "limpieza" en la casa. El señor le pidió todas las fotos del finado y las prendas que usó el día de su muerte y lo puso en una mesa y colocó coca, cigarro y prendió unas velas, luego empezó a rezar y pedir que deje en paz a su mamá. A mi tía también le rezó y con una ortiga de flor roja [¿*inqa itaña*?] le pasó por todo el cuerpo. Igual pasaron con esa ortiga a las fotos y ropa de finado y luego quemaron la ortiga. Este señor instruyó a mi tía para que durante un mes ponga velas y cigarros a las fotografías, porque decía que el humo del cigarro ahuyenta a los malos espíritus. Poco a poco mi tía se fue recuperando y luego dijo que el alma ya no penaba en la casa.
>
> Mi tía se arrepiente de no haberle dicho la verdad sobre el padre de su hijo, que nunca será perdonada y que por esa causa se irá al infierno. También cree que su hijo está sufriendo en el infierno por haberse quitado la vida. A la novia de mi primo no le permitieron ingresar al velorio. Pero la vieron en el sepelio llorando y pidiendo perdón a mi primo diciendo que lo que le había dicho era mentira. Ahora me han comentado que la chica está enferma, está paralítica, y su niña debe tener diez años y no lleva el apellido de mi primo sino lleva los dos apellidos de su madre. Su amigo fue al cementerio y le pidió disculpas y ahora no se sabe nada de él.

Jean Paul Roux (1990) anotó que en otras culturas el suicidio era practicado para que en la vida futura el espíritu fuera robusto y vigoroso y no decrépito y gastado. Además, cuando se realizaba con intención ejemplar, redentora o expiatoria, el suicidio era sublimado. Así ocurre con los kamikazes y los monjes budistas. Se puede añadir que así era el harakiri, así son las acciones suicidas de los chiitas, etc. Pero en el mundo occidental católico, el suicidio es un pecado mortal.

En ambos testimonios, los informantes afirmaron o escucharon decir de los parientes más cercanos que los suicidas van al infierno. De modo explícito en uno de los casos, aseveraron que el que se suicida "se condena, porque ninguna persona puede disponer de su propia vida", por lo que debe pagar su culpa en el infierno.

Lo anterior coincide con la escatología occidental sobre el destino de los suicidas después de la muerte. Hay que considerar que estamos refiriendo a sociedades en la que el dominio hispano colonizó su imaginario. Este proceso se hizo mediante mecanismos diversos. Como propuso Luis Millones (2010), los españoles que llegaron a estas tierras (campesinos empobrecidos, artesanos sin clientes, aspirantes a burócratas, o tahúres conocidos por los gendarmes):

> En su trato con los indígenas, les transmitieron su propio bagaje cultural de ángeles, brujas, fantasmas y aparecidos, que se sumaron a la prédica eclesial con igual o mayor fuerza que las palabras del sacerdote o del entorno mismo del templo, que en su mayoría era indígena o mestizo (campanero, sacristán, empleados de limpieza, etc.). Estos tres canales de información debieron fundirse con los sistemas de creencias de origen prehispánico, en proceso de fragmentación por las persecuciones, pero con una matriz interpretativa que tenía la solidez de haber estado vigente por muchos siglos (Millones, 2010: 26).

En la Catedral San Antonio de Huancavelica existe una pintura colonial del juicio final de gran dimensión, está a la vista de todas las personas, tiene las escenas del infierno, del purgatorio y del paraíso (fotografía 3). Las dos primeras tienen imágenes muy duras, tenebrosas, de los tormentos diversos a los que son sometidos las almas por los demonios. Inclusive en la parte inferior del lado izquierdo aparece Leviatán devorando a las almas. Hace poco escuché a tres personas, una que cuando era estudiante de la institución educativa Pepín, un cura que era profesor de religión, llevaba a la catedral a sus estudiantes de primaria para que vean el juicio final y a Santiago Matamoros, advirtiendo que si no eran "buenos" podían ir al infierno o terminarían como los moros pisoteados por el caballo de Santiago. Otras señoras que hicieron la secundaria en el colegio religioso "Las Panchas" en Huancavelica también me comentaron que las monjas las llevaban a la catedral a ver el infierno, purgatorio y paraíso para atemorizarlas con estos destinos.

He visto que, al interior de las viviendas, especialmente de familias mestizas, tienen una especie de altares con cuadros del juicio final, de la Virgen del Carmen sobre el purgatorio, cargando al niño Jesús y que ambos portan unos escapularios y están en la parte alta de almas que arden en el purgatorio. Tampoco es raro encontrar junto a estos iconos católicos alguna calavera de algún familiar y que tiene el mismo estatus sagrado que las otras imágenes.

En el ámbito de la tradición oral, los condenados, los diablos y el infierno fueron reinterpretados, además fueron y son incorporados algunos elementos andinos ancestrales y contemporáneos.

Hay muchas descripciones del infierno, quizá el que mayor detalle presenta sea la narración de Dante Alighieri (1984) en *La divina comedia*, en cuya primera parte describe el descenso al infierno acompañado por Virgilio. El infierno habría sido escrito entre 1304 a 1307–1308. Sin embargo, el origen el infierno data de mucho tiempo atrás.

Por tanto, hay varias "descripciones" de este lugar de castigo de las almas que cometieron pecados mortales.

Para describir al infierno católico he optado por hacer un resumen de *La Visión de Tundal* que fue escrito en latín por Marcus (monje benedictino irlandés) más o menos en 1149, por tanto, es anterior a *La divina comedia*. La narración incorporó extractos de *El Apocalipsis de San Pablo* (finales del siglo IV), *La Visión de Drythelm* (año 696), *La Visión de Furseus* (año 731) y *La Visión de Wetti* (año 824).

Este resumen corresponde a un artículo de José Alonso (2011): El protagonista fue responsable de haber cometido ocho pecados capitales: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, pereza y, según la tradición irlandesa, la traición.

Tundal murió en una cena. Su alma salió del cuerpo y viajó a un sombrío y oscuro lugar. Realizó una penosa travesía por el purgatorio, observó a Satán y al infierno y retornó a su cuerpo para referir su experiencia tras su muerte, reformarse y advertir que no sigan el camino de la maldad para evitar morar en el infierno para toda la eternidad. El viaje tuvo lugar en diez pasos, siete gozos y una *Reversio Anime*. En el paso I, Tundal contempló a los terribles demonios; en el II, las almas de los asesinos eran atormentadas en el fuego de una fosa pestilente; en el III, los ladrones y estafadores expiaban sus culpas en fuego y hielo; en el IV, los soberbios purgaban sus pecados en una fosa de fuego y azufre; en el V, los codiciosos y avaros estaban condenados a entrar al estómago de Acherón y recibían tormento con fuego y hielo; en el VI, los ladrones, sacrílegos y blasfemos eran castigados en un lago repleto de bestias; en el VII, los lujuriosos ardían en un enorme horno, eran cortados en pedazos, reformados y vueltos a cortar; en el VIII, los clérigos y religiosos lujuriosos eran engullidos por una enorme bestia e infestados de serpientes y alimañas que entraban y salían de sus cuerpos; en el IX, los diferentes pecadores eran atormentados en la forja de Vulcano, eran zarandeados por herreros infernales que los golpean con martillos; en el X, describió al infierno y al mismo Satán. Entre los pasos I–IX, Tundal pasó por diferentes estadios y tormentos del purgatorio donde las almas trataban de purgar sus culpas y pecados hasta el Día del Juicio Final; día en el que se decidirá si irán al cielo o al infierno.

En el paso X describió el infierno y a las almas que ya han sido condenadas a morar en él eternamente por sus terribles pecados. Narró sobre un frío intenso, de una gran oscuridad y del gran miedo que sintió. Oyó los gritos de dolor del castigo de las almas condenadas. Escuchó enormes estruendos y ruidos espantosos que provenían del infierno. Vio un profundo foso en el que había una gran columna rodeada de un fuego pestilente. "Demonios y almas volaban alto y bajo con gran rapidez alrededor de ella como chispas de fuego avivadas por el viento". Las almas consumidas del todo caían hechas cenizas, pero volvían a recuperar su estado normal para reiniciar el castigo.

Los demonios que se le aproximaron sostenían ganchos ardientes para castigar a las almas. Le amenazaron que arderá eternamente, que vivirá siempre en la oscuridad y que jamás verá la luz. Que no tendrá ayuda alguna y no habrá compasión, que lo llevarán hasta Satanás a las profundidades del infierno y que será devorado por él. Los demonios hacían ruidos atronadores; tenían ojos enormes y ardientes como teas, de miradas espantosas; con dientes negros, afilados y largos; sus colmillos grandes y duros; sus cuerpos eran como dragones y sus colas como escorpiones; sus garras eran como afilados



Fotografía 3: Almas en el purgatorio (arriba) y en el infierno (abajo) – Juicio Final en la Catedral San Antonio de Huancavelica (Néstor Taipe, 2015).



Fotografía 4: Entierro en Huancavelica de Filomena Taipe, mujer que murió a los 117 años (Foto: diariocorreo.pe, abril, 2015).

ganchos de acero y tenían enormes alas como las del murciélago.

Su ángel dijo a Tundal que Dios le ha concedido la gracia de no sufrir más castigos, pero que aún será testigo de otros tormentos. Se apostó en las puertas del infierno y vio un enorme foso que ni toda la tierra podría llenar del todo, en su fondo vio a Satanás, criatura repugnante, el sufrimiento que provocaba era tan espantoso que ni siquiera alguien dotado de cien cabezas, numerosas bocas con cien lenguas cada una podría describirlo. Era una bestia horrenda. Era capaz de engullir a mil almas de un bocado. Tenía mil manos con veinte dedos en cada una, y dotados de afiladas garras que parecían de hierro y más largas que las lanzas de hierro. Tenía muchos dientes con los que trituraba a las almas y una nariz larga y ancha. Su boca era enorme y sus labios colgaban de ella a cada extremo. Con los ganchos de su cola gigantesca pinchaba a las almas.

Satanás estaba sobre una plancha candente y debajo de ella había ascuas avivadas con fuelles por los demonios. En torno a Satanás y en el centro del fuego había innumerables almas. Satanás estaba encadenado a esa gran plancha y las cadenas estaban rodeadas de latón hirviendo. Cuando cogía a las almas, las destrozaba con sus garras y las arrojaba al fuego y posteriormente las sacaba de nuevo de allí para que padecieran una y otra vez. Satanás se quejaba por estar encadenado. Cada vez que lo hacía, arrojaba de su boca mil almas al fuego y después las despedazaba, las volvía a engullir en medio de un hedor a brea y a azufre. Las almas que no lograba atrapar caían al fuego para ser sacadas nuevamente y ser golpeadas con gran fuerza por la cola de Satanás.

El ángel dijo a Tundal que Satanás fue la primera criatura que hizo Dios. Por su soberbia fue arrojado del cielo a esta profunda mazmorra y confinado hasta el Día del Juicio Final. Junto a Satanás estaban los descendientes de Adán y muchos ángeles expulsados del cielo condenados para toda la eternidad. Muchos hombres, legos y clérigos, que desobedecieron las leyes de Dios y amaron el pecado y las malas acciones, llegarán aquí hasta el Día del Juicio Final. El ángel sentenció: "Y aquellos que gozaron de un enorme poder en la tierra y que fueron crueles con los pobres e hicieron lo que les vino en gana, tanto el bien como el mal, serán castigados como príncipes del mal por los demonios que sobre aquellos ejercen un gran poder" (Alonso, 2011: 127). Hasta aquí el resumen.

En los Andes, aun cuando haya coincidencia con la última sentencia del Ángel, en que ciertos condenados al infierno son los explotadores como los que se encuentran en el *Tawa Ñawi*, no es tan radical el destino de las almas en el infierno. Este no fue asimilado como un lugar de eterno castigo, mejor asimilado fue el espacio transitorio del Purgatorio. Además, como dijo Luis Millones, "quienes han estado allí es porque no han sabido aplicar las fórmulas conocidas para evitarlo. Aún después de muerto, cada uno de los condenados podría hacerlo. En otras palabras, el Infierno está poblado por aquellos que no hacen nada por evitarlo" (2010: 27).

Tengo la impresión de que el infierno, como destino final de los suicidas pregonado por los curas, ha calado en los creyentes de las sociedades estudiadas. Las testimoniantes de los casos estudiados fueron enfáticas al señalar que Dios no permite el ingreso al cielo de las almas de los suicidas. Además, resulta predestinado que el alma de la madre que provocó el suicidio del hijo, irá al infierno. Asimismo, en el segundo caso, el no haber dicho quién era el verdadero padre del hijo, el negarle el ingreso del hijo a la casa, la maldición realizada por el hijo a la madre, se constituyen en causantes de la condenación.

Otro tanto sucede con la traición de la novia y el amigo que son aludidas como causa de su estado negativo de la salud y que hasta la hija de esta se convirtió en una niña "sin padre" y que lleva los apellidos de los abuelos, es decir, es hija y hermana de su madre.

Entre los andinos es importante una muerte que previamente logró conciliar o arreglar las diferencias consanguíneas y por afinidad. De ahí que cuando una persona está enferma, o muy vieja y sabe que morirá, manda llamar a los parientes o amistades con quienes tuvo alguna diferencia que los haya llevado al resentimiento, rencor y distanciamiento, y se perdonan mutuamente. Entonces se restablecen las relaciones armoniosas y la persona muere en paz. A esto le llaman muerte normal o "muerte buena" (fotografía 4) que es opuesto a las muertes violentas a las que llaman "mala muerte". Con el suicidio del segundo caso, este ritual estuvo ausente y, más al contrario, el hijo anunció por escrito que nunca perdonará a su madre.

Los rituales de separación entre los muertos y los vivos son la "captura" del alma, una misa católica en el lugar del suicidio y la "limpia" de la casa realizada por un especialista.

La misa efectuada por el cura no tuvo efecto, seguía presente la perturbación del alma del primer suicida a los familiares vivos. Entonces, igual que en una de las situaciones en casos de accidente, mediante el uso de la ropa del finado hicieron un muñeco para "agarrar" al espíritu del suicida. Pero en este caso, participó un "especialista" y hay una narración más precisa del procedimiento, del tiempo y los espacios utilizados. Es largo el viaje que realizaron para "conjuntar" el alma con el cuerpo, donde finalmente el "especialista" quemó al muñeco. En el caso de la muerte por accidente capturado mediante el muñeco y llevado hasta la tumba donde está el cuerpo, le explicaron al alma que su cuerpo ya estaba muerto y le pidieron que descanse en paz. En el caso del primer suicida, la descripción concluyó con la quema del muñeco que marcó la separación del muerto (del alma) con los vivos. Se supone que luego el alma emprendió el viaje a su destino final.

En el caso del segundo suicida, el alma del estudiante perturbaba a su madre, la asustaba y hasta le quitaba la respiración. Por los consejos recibidos, buscó a un especialista que realizó un ritual de "limpieza" de la casa, ritual que sirvió para ahuyentar al espíritu del suicida. Utilizó las fotografías y las ropas que vistió el día de su muerte, los colocaron sobre una mesa, le prendieron velas, provocaron humo con tabaco, luego pasaron con ortiga a los objetos ubicados sobre la mesa y por el cuerpo de la madre del finado, luego arrojaron la ortiga al fuego. Los humos ahuyentan a los espíritus. La ortiga y el fuego son objetos purificantes. Después el "especialista" instruyó que deberá velar y provocar humo de tabaco por un mes para que el alma se aleje y deje de perturbarla. Logró relativa tranquilidad; sin embargo, la madre carga la idea que su hijo está en el infierno y que a ella le corresponde el mismo destino por sentirse culpable de la muerte de su hijo.

3. Los sufrimientos de las almas de los muertos en el contexto del conflicto armado interno

> "Toda maldad es repugnante al cielo,
> Y sobre todo el fraude y la violencia,
> que a otros causa desgracia o desconsuelo."
>
> *La divina comedia.*

3.1. Las almas de las personas ejecutadas extrajudicialmente

En julio de 2015, pregunté a un viejo dirigente de las rondas de Ayahuanco (Huanta): ¿Escuchaste alguna vez sobre las penas de las almas de las víctimas que murieron violentamente? Esta fue su respuesta:

> En Huancayo hay pobladores de Putis. Uno escapó a los 5 años. Otro ya de joven tiene el hombro roto por las torturas [...]. Sobre Putis, me contaron que después de que los soldados mataron a la gente y que los enterraron en una gran fosa que hicieron cavar a los hombres, casi después de una semana, se oían gritos desgarradores pidiendo auxilio en *kichwa*, eran gritos de dolor, gritos de moribundos, eran también llantos de niños y mujeres. Y en la base del ejército, que estaba al frente de la fosa común, los soldados solo atinaban a soltar instalazas y disparos de ametralladoras, porque los gritos y llantos de los muertos no los dejaban dormir. Yo llegué a Putis después de menos de un mes de la masacre, fui llevando a todos los pobladores de Lambras y a una parte de los hombres de Ayahuanco que debían integrar la patrulla de relevo que combatían a los "tucos" [terroristas]. Dormimos una noche en Putis y no escuché nada. Quise llegar hasta la fosa común, pero al notar que los soldados nos cuidaban, me hice "el loco". En las partes bajas de Huarcatán (Ayahuanco) hubo otra matanza hecha por los soldados, igual que en Putis (Santillana), los sobrevivientes que dormían en las cuevas, escuchaban gritos y llantos en el lugar de la masacre. En la matanza de Ayahuanco, hecho por el capitán "Gato" y sus soldados, igual se escuchaban gritos y lamentos de las almas de las víctimas.

El testimonio anterior hace necesario un resumen breve de la masacre de Putis. En el Tomo VII del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) se encuentra que, el 13 de diciembre de 1984, los miembros del Ejército Peruano acantonados en Putis ejecutaron extrajudicialmente a 123 personas entre hombres, mujeres y niños. Las víctimas procedían de las comunidades de Cayramayo, Vizcatanpata, Orccohuasi y Putis (en el distrito Santillana, Huanta, Ayacucho). Los hechos ocurrieron en un contexto iniciado con el desarrollo de una estrategia de amenazas, asesinatos, sabotajes y propaganda política realizada por el Partido Comunista Peruano "Sendero Luminoso" (PCP–SL) entre 1980–1982, razón por la cual, el gobierno decretó el estado de emergencia comprendiendo a la provincia de Huanta. Entre 1983–1985 Huanta quedó bajo el control de la Marina de Guerra, pero por las alturas de algunos distritos, el Ejército Peruano (EP) realizaba patrullajes y tenía algunas bases como la instalada en Putis (1984). Los militares, ofreciéndoles seguridad frente a la subversión, juntaron a la gente en Putis e hicieron cavar una poza grande ofreciendo instalar una piscigranja, los juntaron a todos en torno a la poza y dispararon a matar (fotografía 5). Los asesinaron porque los militares sospechaban que dicha población estaba vinculada a SL y para lucrarse de la venta del ganado de los campesinos (CVR, 2003).

En el Consejo de Reparaciones en Huancayo atendí a un joven Quispe Condoray que, por cosas del destino, su tía y él (aun siendo niño) se salvaron de la matanza en Putis, porque se retrasaron en ir a la reunión que los militares habían llamado, y cuando vieron de una loma que los estaban matando, retrocedieron y fugaron hacia Huanta. Allí el niño fue adoptado y le cambiaron de apellidos. Murieron en esa masacre sus abuelos, sus padres, sus tíos, sus hermanos, solo él sobrevivió. El drama fue que por creer que la reparación económica sería considerable, quería recuperar sus apellidos biológicos, para el cual debía empezar un proceso judicial y no tenía dinero para pagar a los abogados, además requería disponer de bastante tiempo para sobrellevar el proceso judicial. Las cosas se le complicaban si pensaba que debía tramitar el cambio de nombre y apellidos en sus certificados de estudios, en el título de propiedad de una casita... En fin, era una historia, como otras muchas, bastante desgarradora.

3.2. El alma de una persona secuestrada y desaparecida

El 7 de enero de 2002, registré el testimonio de Olga Yolanda Huamán Canales en la oficina de la CVR en Huancayo y luego fue presentado en la audiencia pública de Huancavelica (CVR, 2002b) sobre el secuestro y la desaparición (en 1994) de su esposo Víctor Bernardino Gonzalo Mejía por senderistas, en una mina en Castrovirreyna.

Olga Canales narró que desde 1984, SL empezó a tener presencia en la zona, mataban a diferentes personas, unos amanecían acuchillados y otros aparecían abaleados como en Yuraqcancha (Castrovirreyna) donde mataron a 11 campesinos acusándolos que estaban formando rondas. Por todo eso, más o menos en 1986, el EP instaló una Base Militar en Caudalosa Grande, empezando la población a experimentar una serie de abusos, los soldados violaban a las mujeres solteras y casadas y abusaron de las profesoras. A los varones los golpeaban y torturaban. Saqueaban las casas. Se hizo insoportable la vida.

En 1985, Olga y su esposo Víctor Gonzalo Mejía vivían en la mina Caudalosa Grande. Él trabajaba en un hotel como cocinero. Porque al hotel ingresaban militares e ingenieros de la mina, él fue amenazado por SL. Después lo pasaron a la mina Reliquias. Los militares lo secuestraron para preguntar por una familia Canales, le hicieron tocar la puerta, detuvieron al señor Canales; luego sacaron a las profesoras y abusaron de ellas. El 20 de enero de 1991, Víctor Gonzalo, al retornar de una mina, fue interceptado por cuatro hombres y le pidieron que se una a ellos, le conminaron que no debía estar siempre de sirviente. Llegó golpeado y contó que lo habían llevado a la mina Bonanza. Retornaron a Caudalosa Grande y luego fugaron a la ciudad de Huancayo.

En Huancayo Víctor Gonzalo no conseguía trabajo. Ella vendía agua de manzana. Su hija mayor era empleada doméstica. Los menores limpiaban carros, lustraban zapatos y vendían chupetes (eran cuatro hermanos). Al no conseguir trabajo Víctor Gonzalo retornó a la mina. Luego regresó a Huancayo una vez. Ella la visitó dos veces a Caudalosa Grande. Allí contó que tenía tres cartas de amenazas. Dijo: "Olga si un día voy a desaparecer, nunca pienses que yo estoy vivo porque yo voy a morir en la punta del cuchillo porque a mí me han amenazado". Un 3 de marzo de 1994 desapareció:

> Tanto hemos llorado… y un día me dice en mi sueño: "Olga, yo estoy en la mina Madona. A mí me han llevado los terroristas y me han matado, y me han metido ahí, ahí estoy. Estoy trabajando. Mis uñas todas ya se me han acabado, ¿no tienes un



Fotografía 5: El Equipo Forense Especializado de Ayacucho entregó a los familiares los restos de las víctimas de la masacre de Putis, Santillana– Huanta (www.bbc.mundo, 2009).



Fotografía 6: Huallinos que recuperaron sus tradiciones y la alegría después del conflicto armado interno (Cortesía de Mario Maldonado, 2012).

> martillo para que me puedas emprestar?", me dice. Le digo… yo le digo: "Te habrás ido con otra mujer. ¡Qué te van a matar a ti!", le dije. "No, sí es verdad, Olga, estoy trabajando, por favor". … encontré su ropa amontonada en el cuarto, su chalina llena de su cabello que se había caído. Recogí, lo llevé a su cuarto de mi prima. Ahí empezamos a velarlo. Y en mi sueño me dice: "Olga, al muchacho que me ayuda le he emprestado mi casaca, no te vayas a olvidar, lo vas a pedir", me dice. Y al día siguiente me desperté, me fui al hotel le dije: "Joven, dice su casaca que le ha dejado mi esposo", le digo. "Sí señora, me ha emprestado", me dice. "Ya", le digo. "Joven, la grabadora también dice que había dado", le digo. "Señora, yo le he emprestado plata; de eso es lo que lo voy a hacer quedar la grabadora", me dice. Su casaca sí lo tengo, sí me ha dado su casaca porque yo no sabía si él lo había emprestado o no, pero en mi revelación él me dijo así.
>
> […] mi esposo siempre me para revelando, me dice: "Hija, no llores, no llores; yo te estoy viendo, te estoy cuidando". De ahí un día me dice él…me dice: "A mí me han llevado a una mina. En esa mina, me están teniendo yo tengo mucha sed, mucha hambre. Esa mina es mina de oro. No puedo salir de ahí, me tienen ahí". Yo le digo: "Pero Víctor, ¿no puedes venirte? ¿no puedes salirte?". "No porque todo desnudo nos tiene". "Cómo podemos salir, cómo podemos venir". Pero yo le digo: "Cómo… pero muchas personas vienen siempre a visitar a su familia". Pero él me dice: "No llores, tanto llorar… ¿no te cansas de tanto llorar?". "Pero qué puedo hacer si tú…". "Ya te he dicho, ya te he dicho que yo estoy muerto" […].

La viuda declaró que no llevó luto porque él dijo en vida que si se ponen luto no descansaría tranquilo, además, porque no quiso causar dolor en sus hijos. En cambio, sí veló sus ropas y le mandó hacer sus responsos. En su sueño él reclamaba: "Tengo mucha sed ¿por qué no me alcanzas un poco de agua?". Después de los responsos le dijo: "Gracias, ahora ya no tengo sed". Cierto día cuando la testimoniante castigó a su hija, él le dijo en sus sueños: "Olga te has excedido castigando a nuestra hija. Si eso se repite, me la llevaré". Desde entonces Olga Huamán solo llama la atención e intenta corregir a sus hijas mediante el diálogo. Finalmente, la señora dijo que su esposo era buen sueño. Cuando le sueña hasta su negocio "corre rapidito".

3.3. Las almas por mala muerte buscan comer perros

A principio de 1993, Martina Valenzuela Saccatoma, *kichwa*hablante de la comunidad de Hualla (Víctor Fajardo, Ayacucho), analfabeta de unos 64 años, narró al antropólogo Mario Maldonado sobre el asesinato del alcalde:

> Los comuneros estuvieron haciendo una faena en la chacra comunal, dirigido por el alcalde del distrito, en eso aparecen unas personas desconocidas y hablaron en castellano, yo no entendí, no sé qué es lo que decían, cuando de repente a las dos autoridades traen vivando y acompañado por la comunidad y traen a la plaza, después de pregonar lo matan, junto con su compadre delante de la iglesia y en presencia de la gente de la población, lo matan los *puriq runakuna* [gente que camina]. Cuando mataron a estas dos autoridades, alcalde Juan Inca y Demetrio Ipurre, en nosotros se apoderó un gran miedo en toda la población porque, una persona sana que muere así [asesinada] no es recibida por el Dios cristiano; por eso, el rumor del miedo se escuchaba en varios pueblos como Cayara, Chincheros, Tiquihua y Hualla. A las almas de estas autoridades, muchos pobladores los han visto durante varias semanas y en distintos lugares. Los vieron a las almas en "persona". Yo los vi en su chacra de

> Milley trabajando de día, pero ellos ya estaban muertos. También dicen que los han visto en el camino junto con su compadre, caminado, los dos siempre están caminando.
>
> Aquellas fechas empezaron a desaparecer nuestros animalitos de la casa, se perdían constantemente nuestros perros y gatos; luego de algunos días los encontrábamos muertos, con la cabeza hueca, solo los comían los sesos. Dice que las almas que se convierten en *mana allin alma* [alma maligna o condenados] deambulan así hasta que logren salvarse. Dicen que salvan a sus almas comiendo perros. También asustan a las personas. Es por eso que aquellas fechas no se caminaba solo, sino siempre acompañado y se regresaba temprano de nuestros quehaceres, porque por la noche estos espíritus asustaban.
>
> También se les ha escuchado llorando, cantando y gritando por distintos lugares del pueblo. Encontrándose con pobladores, estas almas conversaron con ellos. Dicen que se encontraron y se saludaron una vez por el camino a Chincheros, otra vez ocurrió lo mismo por el camino a Tiquihua. Otras veces la gente al verlos empezó a esconderse, porque dicen que estas almas malignas nos pueden comer o pueden llevarse a nuestras almas y podemos morir; o sea, con nestra alma se pueden salvar. Pero estas almas seguirán caminando buscando su salvación hasta que encuentren paz con el Señor, porque fenecieron en "mala muerte", porque estas muertes no fueron decididas por Dios.

SL constituyó un Comité Zonal Fundamental (Cangallo–Víctor Fajardo) con el objetivo de constituir comités populares, que en breve declaró a Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua como "zona liberada" del PCP–SL que buscaba destruir el "viejo orden" y construir con sus bases de apoyo un Estado nuevo. Estos cuatro distritos fueron considerados como bases de apoyo de SL hasta mediados de la década del 90, aunque en la población había grados diversos de compromiso y algunos estaban en contra (Theydon, 2004).

Un conjunto de acciones de los senderistas hizo que las Fuerzas Armadas (FFAA) establecieran sus bases contrasubversivas en Hualla y Canarias. En octubre de 1984, Hualla acordó levantarse contra los subversivos y se comprometieron a colaborar con las FFOO y bajo control de las "fuerzas militares" se comprometieron a nombrar sus autoridades distritales (Theydon, 2004). Para las FFAA un sector de la población era visto como potenciales senderistas y por su parte los senderistas consideraron a otro sector de dicha población como colaborador de las FFAA. El Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) describió:

> La destrucción de parte de la infraestructura de la comunidad, vejaciones, asesinatos colectivos y selectivos, arrestos, torturas y desapariciones forzadas, se convirtieron en formas que Sendero y el Ejército emplearon para relacionarse con los miembros de la comunidad, moldeándose parte de la experiencia de vida de la población, instalándose el miedo y el celo en Hualla (EPAF, 2012: 18).

Ambos contendientes impusieron terror en la población. SL asesinaba a las víctimas en presencia de la población, intentando que su accionar sea interpretada como una acción ejemplificadora para evitar "traiciones" e infidencias:

> Usaban piedras y armas blancas para asesinar a sus víctimas. Así evitaban gastar municiones. Por otro lado, el Ejército Peruano solía detener a la población o en espacios

> públicos de la localidad o ingresando al domicilio de los pobladores. Las escenas que recuerda la población dan cuenta de un contexto de destrucción de bienes personales y de violencia física y verbal que antecedió a cada retención (EPAF, 2012: 27).

En el contexto anterior, según una cronología de DESCO (1989), el 11 de julio de 1982, el alcalde Juan Inca Allccacu y al señor Demetrio Ipurre (ambos eran pequeños comerciantes de abastos), fueron conducidos a la plaza de armas, donde los asesinaron de balazos en el cráneo delante de sus familiares y del pueblo, acusados de ser colaboradores de las FFAA. Después, saquearon sus tiendas y mataron a sus animales; por último, advirtieron a la población que no entierren a los cadáveres porque habían sido unos "traidores miserables" (Aroni, 2013).

Los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales crecieron en gran escala al punto de considerar que, en el distrito, hubo más de dos centenas de víctimas entre muertos y desaparecidos. Por las amenazas de SL y el EP los ritos mortuorios quedaban truncos, no eran realizados como la tradición lo prescribía, generando grandes angustias entre sus familiares y el pueblo en general. Tuvo que pasar muchos años para que Hualla empiece a superar los traumas del conflicto armado y recuperar la alegría de la vida (fotografía 6).

3.4. Los peces demoniacos que comen a los muertos

Hace más de 10 años, Maura Ocejo Cisneros[6], natural de Huanta, cuando ella tenía 33 años de edad, con primaria completa narró al antropólogo Mario Maldonado Valenzuela que:

> En tiempos de violencia política nos fuimos de Huanta hacia la selva, escapándonos de tanta matanza, huimos dejando nuestra casa y todas nuestras cosas. Vivíamos en Canayre […]. Por aquellos años hubo muchas muertes, desapariciones y mucho miedo. Según dicen, a los muertos los arrojaban al río o los tiraban al monte. Seguro así habrá sido, entonces en los ríos de la selva abundaron mucho pescado llamado "motosierra", había un "montón" este pescado. Una fecha, cuando fuimos a pescar en la tardecita, al borde del río, empezaron a saltar muchos peces y cuando queríamos pescar nos trataban de jalar hacia el río; pero así hemos pescado, luego dijimos que de repente los peces eran espíritus malignos, habrá sido el demonio, creo que los peces eran demonios, porque este pescado abundó en demasía por alimentarse de los muertos que arrojaban al río. Así, uno de los vecinos encontró en el vientre del pescado dedos humanos, así fue, ahora decimos que todo eso habrá sido por la cantidad de muertes que hubo. Ahora no hay, este tipo de pescado desapareció, entonces habrá sido pescados malignos o de repente habrá sido el propio demonio.

El año 2011, Canayre fue calificado por el diario La República como "uno de los pueblos más peligrosos del mundo"[7]. Sin embargo, en Canayre escuché en varias ocasiones comentar a los lugareños, que veían el noticiero en la televisión, que cómo se po-

6 La informante narró al antropólogo Mario Valenzuela que ella perdió su padre y madre cuando tenía 10 u 11 años de edad. Una noche, los soldados incursionaron a su domicilio, padres e hija fueron conducidos a una base militar donde fue separada de ellos y desde entonces no los volvió a ver. Ella y otras personas estuvieron por algún tiempo en dicha base de cuya ubicación no recuerda, pero afirma que fue en la selva ayacuchana. Más adelante fue rescatada por sus familiares. Un capitán que se hacía llamar "Diablo" hizo la entrega de la niña, firmando un papel simple como evidencia del acto.

7 http://larepublica.pe/03–05–2011/canayre–uno–de–los–pueblos–mas–peligrosos–del–mundo.

día vivir en la ciudad de Lima si a diario hay accidentes, asesinatos, asaltos, violaciones y otras barbaridades. Entonces daba la impresión que lo "peligroso" dependía cómo y dónde estaba el mirador.

Canayre está a orillas del río Mantaro (fotografías 7 y 8), antes pertenecía al distrito de Llochegua, desde septiembre de 2013 fue categorizado como distrito nuevo de la provincia de Huanta. Es una zona cocalera (como todo el VRAEM), con narcotráfico, delincuencia común, con presencia activa de la "organización de los hermanos Quispe Palomino que funciona como una firma intermediaria del narcotráfico, con experiencia de guerra, control territorial y conocimiento del área" (Antezana, 2016). A los miembros de esta organización los civiles en la zona los siguen identificado como "senderistas" y "los tíos", las fuerzas del orden los denominan "senderistas", "terroristas", "terrucos" y "tucos". La economía gira en torno al cultivo ilegal de la coca y el narcotráfico. Por ser todavía zona de operaciones militares de las FFAA y la organización de los Quispe Palomino, es una zona que presenta sus propios riesgos: los docentes, los enfermeros y otros empleados públicos no duran mucho tiempo. Si bien es cierto que aún hay hostigamientos de baja intensidad en esta zona, en un pasado correspondientes a los 80 y 90 del siglo pasado, la cuestión era completamente diferente en el sentido de la presencia de mayor violencia. Lo que ha obligado a que todos los pueblos de esta zona se organicen en Comités de Autodefensa Defensa (CAD) para combatir a los senderistas, por tanto, era una zona completamente militarizada (en cada pueblo había y hay un CAD armado). Ahora los CADs funcionan más para el orden interno que para combatir a los senderistas.

Una de las acciones que marcó a Canayre fue una masacre senderista ocurrida 27 de diciembre de 1989, donde asesinaron a 39 personas. Al respecto, en abril de 2002, en las Audiencias Públicas de la CVR (2012a) en Ayacucho, entre los casos de Huanta, doña Juana Potosino, narró en *kichwa*, que aquel día, pasado el mediodía, llegó a Canayre, 7 o 4 botes que trasladaban muchas personas. Los visitantes, senderistas vestidos de soldados, reunieron a la población en la plaza y solicitaron voluntarios para un "operativo contrainsurgente". 30 pobladores se ofrecieron de voluntarios así que ellos se quedaron en la plaza por órdenes de los visitantes y al resto de personas los enviaron a esperar en la iglesia evangélica, al pasar por la posta vieron que había 8 personas muertas con los cráneos destrozados con piedra. En ese momento, algunos pobladores se dieron cuenta de que se trataba de una columna de senderistas e intentaron escapar. Para evitarlo, los senderistas dispararon contra algunos y a la mayoría de ellos los degollaron. Antes de retirarse incendiaron las tiendas del lugar y saquearon las viviendas.

En los cuatro casos del sufrimiento de las almas de las personas que murieron violentamente en el contexto del conflicto armado interno vivido en nuestro país durante las dos últimas décadas del siglo pasado, el ritual mortuorio trunco es un aspecto transversal común.

Si los andinos conciben a la muerte como el paso de "esta a otra vida", los rituales de paso permiten dicha realización. Con ciertas diferencias entre localidades, etnias y regiones, se podría decir que estos ritos involucran al muerto y a los dolientes. Entre los *ritos de separación*, con relación al muerto, para la fase del velorio, está el aviso a los familiares y amistades, el repique de la campaña (diferente si es por muerte de hombre, mujer o niño), el baño y el amortajamiento del cadáver y la confección del ataúd; durante



Fotografía 7: Niños Asháninkas de la CCNN Sankiminkiari a orillas del río Mantaro, en cuya ribera está el Centro Poblado Canayre (Huanta, Ayacucho) (Néstor Taipe, 2012).



Fotografía 8: Niños en Unión Mantaro a orillas del río Mantaro (Canayre, Huanta, Ayacucho). Al fondo está el caserío José Olaya en Vizcatán del Ene (Satipo, Junín) (Néstor Taipe, 2012).

el entierro, se realiza la misa de cuerpo presente; en el retorno, se hace el *kaypin cruz*; en el *pichqakuy* se realiza el lavatorio de la ropa del finado, la velada y guardada de la ropa, algunos sacrifican un perro, cierran el ritual con un castigo simbólico a los dolientes que pudieron haber tenido faltas con el finado. Con relación a los dolientes, inicia el luto con el uso de ropa negra.

Los *ritos de margen* (o *liminares*) con relación al muerto en el velorio van desde la ubicación espacial del cadáver, la realización de rezos, cantos y juegos (que incluyen adivinanzas, cuentos, chistes, etc.), la provisión de útiles e iconos católicos que acompañarán al cadáver; el entierro incluye el traslado del ataúd, los descansos en la ruta y en la capilla del cementerio, y el entierro. Después del *pichqakuy* el alma inicia su viaje a la otra vida, algunos quedan como almas en pena y otros se condenan y estarán en esa condición liminar hasta consumar otros ritos de salvación. En algunas culturas, los suicidas no podrán agregarse "a la sociedad general de los muertos" hasta que pase el tiempo que hubieran vivido normalmente (Gennep, 2008). Por su parte, los dolientes ingresan en un periodo marginal de un año, tiempo que dura el luto, que obliga al cumplimiento de ciertas prescripciones y prohibiciones; en suma, estarán en una condición temporal, espacial y social anormal.

Por último, se realizan los *ritos de inserción* o de *agregación*. Si todo lo anterior fue correctamente ejecutado, las almas se insertan en la otra vida o en el mundo de los muertos. En este caso, para la iglesia católica y cristiana en general, el destino final de las almas justas es el cielo, para los que tuvieron pecados mortales es el infierno, con un lugar transitorio denominado purgatorio para los que tuvieron pecados veniales.

El conjunto de estos actos rituales mitiga las angustias de los dolientes hasta aceptar finalmente la pérdida del ser querido y normalizar la vida cotidiana de los miembros del hogar. Pero el ritual mortuorio no se realizaba o quedaba inconcluso cuando los senderistas o las fuerzas del orden masacraban a poblaciones íntegras, o cuando prohibían recoger y enterrar a los cadáveres o, como cuando narró Edilberto Jiménez (2009) sobre la violencia en Chungui, hasta se les prohibía llorar por los muertos, entonces muchos solo "lloraban por dentro", la angustia debió ser mayor para aquellas madres que fueron obligadas a matar a sus hijos pequeños porque con su llanto ponían en peligro a los senderistas.

Cuando una persona era secuestrada y desaparecida por cualquiera de los portadores de armas, o cuando los cadáveres eran arrojados al monte o a los ríos, a las lagunas, a los nevados, a los barrancos, a las cavernas, etc., los rituales que permitían el paso de una vida a otra vida no se realizaba, por tanto, como en el caso de Hualla, esas almas sufrían, interferían negativamente en la vida de los hombres, terminaban convirtiéndose en espíritus malignos, en condenados, que deambulan por el pueblo, por los caminos, por las chacras, que van devorando a los perros y gatos, que andan asustando a los pobladores y que inclusive pueden devorar a los humanos buscando su salvación. En consecuencia, no se terminaba de procesar el ciclo ritual de la muerte, haciendo interminable el sufrimiento de los dolientes.

Las exhumaciones, la identificación de las víctimas, la entrega de los restos a los familiares y el entierro respectivo, como en el caso de las víctimas de Putis, es muy importante porque, como registró Tamia Portugal, significa "reconocer la humanidad de

las víctimas: estas ya no estaban enterradas 'como animales' y se les podrá visitar de una manera más cotidiana…" (2015: 168). En este caso, el proceso ritual se completó, lo que no ocurre para las otras víctimas que aún están enterradas en diversos lugares de las montañas, los caminos, las chacras, las plazas o simplemente están no ubicadas.

Las almas que no fueron agregadas a la otra vida (que siguen en una situación liminar) e inclusive aquellas que se agregaron pueden, como hizo notar A. van Gennep (2008), ir en sentido inverso y reaparece entre los vivos por iniciativa propia o por coacción de otros. En efecto, gran parte de los familiares afectados narran las perturbaciones oníricas de sus seres que fueron víctimas del conflicto armado interno, al punto que los sueños se convierten, como postuló Arianna Cecconi (2013), en dispositivos de memoria y generadores de historias de estas familias y sus comunidades.

El testimonio de Olga Canales, mediante sus sueños, describe al lugar de tormento de su esposo como si fuera escenas del purgatorio y que sus torturadores (los senderistas) son análogos a los demonios, narra que se encuentra en el interior de una mina (una caverna), que los hacen trabajar desnudos, que tiene las uñas gastadas por el trabajo (¿no tienes un martillo para que me prestes?), se queja que tiene mucha sed y mucha hambre. Después de unos responsos, Víctor le agradece a Olga. Además, se trató de un testimonio que ilustra perfectamente los vínculos que hay entre el muerto y los vivos: Comunica que está muerto, revela en un sueño para que recupere algunas prendas del desaparecido, moldea la relación entre madre e hijas, le pide que deje de llorar por él, reprehende a su mujer por haberse excedido en el castigo a su hija, amenaza con "llevársela" si ocurría lo mismo.

En algunos casos se hiperboliza la violencia, como cuando narran la excesiva presencia de peces en el río Mantaro o Hatunmayu (en Canayre) que habrían aumentado porque tenían mucha comida que consistía en los cadáveres arrojados al río. Por tanto, llegan a considerar a los propios peces como seres malignos o como encarnación del propio demonio. Estamos ante la influencia bíblica que considera a Leviatán un pez monstruoso que luego se convertiría en la boca del infierno; pero al mismo tiempo estamos ante un ejemplo de un *pachakutiq* (reversión del orden en caos o del caos en orden) en el que la comida (el pez) se convierte en comensal; y, el comensal (el hombre) se convierte en comida del pez. Esta forma de pensar no es gratuita sino está marcada por el contexto de violencia generalizada en un ámbito extenso del país.

En situaciones como las descritas, los evangélicos en el Valle de los Ríos de Apurimac y Ene (VRAE) cuando llegaban los senderistas los recibían, pero cuando empezaron a matar a sus pastores y a los miembros de su iglesia los declararon los soldados del infierno. Se armaron y organizaron en CADs y se autodenominaron los soldados de Dios y combatieron a los senderistas por su sobrevivencia[8].

Durante algunos recorridos que realicé por los años 2011 y 2012 por comunidades alto andinas del norte de Huanta he registrado que muchos pueblos, incluidas sus iglesias católicas, fueron incendiados por los senderistas. En contextos como el descrito, la iglesia católica dejó de tener presencia en el campo, por tanto, los pobladores se refugiaron en

8 VRAEM es una denominación que surgió recién el año 2012, en fechas anteriores llamaban a este mismo territorio Valle de los Ríos de Apurimac y Ene (VRAE).

las iglesias evangélicas. Son muchos los testimonios que a los *tutan purik* (caminantes nocturnos, los senderistas) los asociaron con los seres malignos, con los vientos, las tormentas, con ambientes en las que andan los condenados, las *qarqarias* y otros seres; o como "demonios", "anticristos" y "*nakaq*" (Degregori, 1996a y 1996b), también como los descritos por Ponciano del Pino (1996) como los "diabólicos", "condenados" y "demonios", eran el rostro del "anticristo", eran los "filisteos" y los "condenados, más que el diablo".

También los asociaron con los piojos. En varias comunidades en Huanta registré esta asociación. En Cunya me informaron que cuando los senderistas ingresaban a las comunidades sacaban de las casas pantalones, casacas y zapatos en buen estado y allí mismo, se mudaban la ropa vieja y en estas encontraban muchos piojos, razón por la cual empezaron a insultarlos de *usasapakuna* (piojosos), la interpretación que tenían los comuneros eran que los senderistas nunca se bañaban, porque andaban día y noche llenos de piojos, que dormían como animales que ni tampoco descansaban tranquilos. En la comunidad de Parqona les decían también "piojosos" porque andaban "totalmente cochinos, apestosos, siempre caminaban sucios, sin bañarse, no tenían tiempo para cambiarse porque siempre caminaban". En Iquicha decían que "los *tucos* andaban sucios, piojosos, hambrientos por el castigo de Dios y por la maldición de todas las personas que mataron por estas comunidades". En Qarasenqa decían que "Los senderistas viven en los huecos. De allí cuidan a la gente. Están llenos de piojos. Ellos comían paja. Sus ropas también eran andrajos, y cuando entraban a una casa escogían la mejor ropa y se lo llevaban, muchos se cambiaban sus ropas sarnosas. Cuando sus compañeros morían los dejaban y los campesinos veían que estaban llenos de piojos". En Marqaraqay, en Chula y otras comunidades la percepción se repetía. Inclusive en la comunidad Purus me narraron que hasta "cuando detenían o abatían a una persona, los cabitos lo primero que hacían era ver si el detenido o muerto tenía piojos y, si era así, los consideraban terrorista".

En todo caso, esta asociación o identidad del senderista con el piojo se trata de una sanción mística que los hace perder su condición humana y cultural para revertirlo al orden de la naturaleza o de la anticultura debido a que eran responsables de muchas muertes crueles y del sufrimiento de la población.

Por su parte, los agentes del Estado fueron también comparados o identificados con los espíritus malignos como los "condenados" devoradores de hombres o, según Degregori (1996), como "mercenarios extranjeros" y "pishtacos" (degolladores). Degregori (2015) analizó por el año 1987 una situación de pánico general en Ayacucho provocado por los "pishtacos" y que precisamente coincide con los años del recrudecimiento de las acciones de Sendero Luminoso y las acciones represivas por parte de las fuerzas del orden. En una situación como la de aquella época, todo forastero, todo extraño, todo blanco era sospechoso de degollador. En realidad, se había metaforizado la gran oleada de violencia con muchas muertes con el retorno de los pishtacos.

Conclusiones

1. Los muertos no se alejan de inmediato. La muerte no significa separación inmediata entre muertos y vivos, sino que hay un tiempo en el que las almas penan o recorren ciertos lugares como penitentes o como "condenados". Ciertos rituales hacen efectiva esa separación y logran mitigar o evitar el sufrimiento de las almas.
2. En las sociedades estudiadas existe la concepción de una "mala muerte". En esta categoría se incluyen las muertes violentas por accidentes y suicidios, y los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales en el contexto del conflicto armado interno.
3. La "mala muerte" tiene consecuencias negativas para las almas porque dejan deudas por saldar; algunas promesas implicadas con los humanos, con Dios, la Virgen o los santos; aún tienen hijos sin bautizar o hijos sin contraer matrimonio religioso; dejan personas resentidas con los cuales debieron disculparse y perdonarse.
4. La "muerte normal" da tiempo para que realicen la confesión, para que enmienden algunos errores, para que "arreglen" sus asuntos pendientes, para arrepentirse, para rezar y dejar ciertos encargos a los familiares y las amistades.
5. Las almas de los suicidas, en las creencias estudiadas, no son recibidas por Dios, porque las personas no pueden disponer de sus vidas. Esto es causa de la condenación y de su destino al infierno, pero no como un destino eterno, sino que si cumplen los familiares vivos algún pedido o ciertos rituales pueden lograr su salvación. Inclusive el devorar personas y animales o ser derrotados por humanos, las misas gregorianas y la restitución, son dispositivos que permiten su salvación.
6. La condición de víctima por asesinato, ejecución extrajudicial y desaparición forzada son causales de sufrimiento de las almas que pueden llevar a un proceso de condenación a los que refuerza el incumplimiento o cumplimiento parcial los rituales mortuorios prescritos por la tradición debido a las amenazas de los portadores de armas de no enterrar y hasta de no llorar a sus muertos. La ausencia del ritual fúnebre, puede llevar a demonizar a ciertas especies como los peces que se convierten en comensales de humanos.

Bibliografía

Antezana, J. (2016). "Hermanos Quispe Palomino son intermediarios del narcotráfico en el VRAEM". Red de Comunicación Regional, 12 de abril.

Alighieri, D. (1984). *La divina comedia*. Traducción de Bartolomé Mitre. Buenos Aires: Editor Jacobo Peuser.

Alonso, J. A. (2011). "La visión de Tundal (Un viaje al purgatorio, al infierno y al cielo)". *Mutatis Mutandis*, 4(1), 108–136.

Arguedas, J. M. (2012). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En *Obra antropológica*, Tomo 2. Lima: Horizonte, pp. 181–271.

Aroni, R. (2013). "Crónicas del migrante andino: Música, migración y violencia política en Perú". *Nueva corónica* (2), 525–555.

Bró, J. (1767). *Sermones de las almas del purgatorio*. Gerona: Imp. Joseph Bró.

Cecconi, A. (2013). "Cuando las almas cuentan la guerra. Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho". En *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*, Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.). Lima: IFEA, IEP, pp. 153–192.

Collin de Plancy, J. A. S. (1842). *Diccionario infernal*. Barcelona: Hermanos Llorens.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final. Primera parte: El proceso, los hechos, las víctimas, Tomo VII*. Lima: CVR.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2012a). *Audiencias públicas de casos en Huanta*. Disponible en http://lum–.cultura.pe/cdi/sites/default/files/video/–tpdf/Pobladores%20de%–20la%20comunidad%20de–%20Canayre.pdf y http://cverdad.org.–pe/apublicas/–audiencias/trans_huanta04e.php.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2012b). *Audiencias públicas de casos en Huancavelica*. Disponible en http://lum.cultura.pe/cdi/video/gonzalo–mej%–C3%ADa–v%C3%–ADctor–bernandino.

Coronel, J. y L. Millones. (1981). "Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba), Ayacucho–Huancavelica". Huancayo: Ponencia presentada al V CPHCA.

Degregori, C. I. (1996a). "Ayacucho, después de la violencia". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Degregori, Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 15–28.

Degregori, C. I. (1996b). "Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 189–226.

Degregori, C. I. (2015). "Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: El regreso de los pishtacos". En *Jamás tan cerca arremetió lejos. Sendero Luminoso y la violencia política*, Obras Escogidas X. Lima: IEP, pp. 109–113.

Del Pino, P. (1996). "Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurimac". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 117–188.

Desco. (1989).*Violencia política en el Perú 1980–1988*. Tomo I. Lima: DESCO.

Equipo Profesional de Antropología Forense. (2012). *De víctimas a ciudadanos: Memorias de la violencia política en comunidades de la cuenca del río Pampas*. Lima: SINCO.

Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Lima: IFEA, CBC.

Frazer, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.

García Miranda, J. J. (1997). "La muerte en la cosmovisión campesina". En *Yo no creo, pero una vez… Ensayos sobre aparecidos y espantos*, Abilio Vergara (Coord.). México: JGH, CMyVC, INAH, pp.103–110.

Gennep, A. v. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Huertas, L. (2007). "El infierno del Tawa Ñawi: Un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia". *Cuadernos Interculturales*, 5(8), 71–96.

Jiménez, E. (2009). *Chungui: Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP, COMISEH.
Le Goff, J. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
León, J. L. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao: Universidad de Deusto.
Millones, L. (2007). *Todos los niños se van al cielo*. Lima: PUCP.
Millones, L. (2010). *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
Portugal, T. (2015). "Batalla por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú". En *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*, Degregori, Portugal y otros. Lima: IEP.
Quispe, O. (2016). "Domesticando la frontera: Los símbolos en los relatos de colonización de la selva". Ayacucho: Inédito.
Rostworowski, M. (2014). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
Roux, J. P. (1990). L*a sangre. Mitos, símbolos y realidades*. Barcelona: Península.
Taipe, N. (1999). "Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada". *Temas y variaciones de literatura* (13), 71–86.
Taylor, G. (2015). *Choque Amaru y otros cuentos nuevos. Siete relatos sobre la campaña de extirpación de las idolatrías en el arzobispado de Lima, siglo XVII*. Lima: IFEA.
Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
Vergara, A. (1997). "Tullu pallay: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte". En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, Elsa Malvido, Grégory Pereira et Vera Tiesler (dir.). México: CEMC, CONACULTA, INAH, pp. 5–65.
Vierri, P. (2008). *Diccionario de derecho internacional de los conflictos armados*. Buenos Aires: CICR.

Los valores morales en un cuento kichwa del alma condenada

Introducción

La producción, la circulación y el consumo del discurso sobre los condenados tiene por finalidad el ejercicio de control social de la colectividad hacia a los individuos. Este discurso tiene su fundamento en el pensamiento religioso cristiano impuesto por los ideólogos de los invasores europeos y está vinculado con el imaginario escatológico asimilado entre los andinos.

Las transgresiones que conducen a la condenación de las almas son diversas como los han expuesto P. Monge (1986), J. M. Arguedas (2012), N. Fourtané (2015), A. Vergara (1997), J. T. García (1997), J. Coronel y L. Millones (1981) entre otros. La sociedad mediante el miedo, la amenaza y el ejercicio de la violencia simbólica contenida en estas tradiciones intenta imponer un conjunto de reglas sociales ideales que debieran modelar la praxis social.

En mi trabajo de campo llegué a registrar veintidós relatos sobre los condenados. Pero, por esta vez, pongo a consideración el análisis de uno solo de estos, a partir del cual me propongo identificar, analizar e interpretar los valores morales y el simbolismo contenido en la narración.[1]

La organización de la exposición incluye, primero, el texto *kichwa* y su traducción al castellano; segundo, las relaciones incestuosas; tercero, las acciones de los amantes; cuarto, las consecuencias de la muerte del varón; quinto, el simbolismo en el relato y; sexto, la disjunión final y los principios éticos inferidos.

1 Esta es una versión corregida y aumentada de la publicación realizada el año 1999 en *Temas y variaciones de literatura* (13), 71–86, Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco, México.

1. El texto del relato

El cuento fue narrado por Martha Mercedes Lazo Ramos, de 21 años de edad, con instrucción secundaria completa, registrado en 1987, en la comunidad *kichwa* de Cedropampa, en el distrito de Salcabamba, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales de Perú. El registro de esta versión fue efectuado junto con la antropóloga Amparo Orrego. La versión hispana es el resultado de la traducción libre.[2]

En la versión *kichwa* respeto las voces castellanas y aquellas que fueron quechuizadas y los pongo en negritas–cursivas para que puedan ser identificadas con facilidad por el lector.

Kundinadumanta

*Huk pashñas **inamurada** kasqa. Hinaptinsi maqtanwan **huranakusqaku**: "Kuskan wañukusumpas", nispanku.*

***Piru papaninkus** mana munasqachu hukllawakunankuta. Hinaptinsi kuskamanta kuyanakuspanku, machaypi yachasqaku. Chaysi maqtaqa tutallan mamampa wasinta risqa mikuy qurqumuq. Hinaptinsi maqtapa **irmanunqa** "suwach" nispan, **achawan kwillupi takarusqa**.*

*Chaysi pashñamanqa chayarusqa almallanña, **piru** hina kaqchalla. Chaysi maqtaqa sirikuykun pashñapa **ladumpi**; hinaptinsi pashñapa pichi allquchan maqtapa kunkanta llaqwapayasqa, yawarkama kaptin. Pashñaqa manas tantiakunchu.*

*Maqtaqa nisqa: "**Irmanuymi** wañukun. Paqarinmi pampakunqa. Pichqaykachispañam ripukusunchik". Hinaspansi paqarintintaqa kutikun, **irmanun** pampachiq, nispa.*

*Chaysi pashñaqa, wasinku **sirkalla** kaptin, qawasqa. **Rasuypas** runa hunta kachkasqa. **Prumitidunñataqsi visitakunata atendichkan**, paysi imapiñapas pawaykachkan. **Piru, tardimpiqa** kutimuchkansi mikuykunata aparikamuspan, **piru** hina kawsaqlla.*

*Pampakuynin punchawqa, **sipultura** achpiyta tukuruspankus, **kahuntaña** winanku. Hinaptinsi **inamuradunqa** winakurun **sipultura** ukuman. Chaysi pampayta tukuruptinkuqa, **inamuradunqa** lluqsiramuntaq. Chaysi pashñaqa mancharun "¿Imataq **pasarun**?" nispan.*

Del condenado

Una muchacha estaba enamorada. Entonces con el muchacho se habían jurado: "Juntos moriremos", diciendo.

Pero los padres de los jóvenes se opusieron a su unión. Entonces, porque ambos se amaban, vivían en una cueva. Por eso, el joven iba solo por las noches a sacar alimentos a la casa de su mamá. Entonces, el hermano del joven, "ladrón", diciendo, cercenó su cuello con un hacha.

Por tal razón, solo su alma llegó donde la muchacha, pero exactamente igualito. Por eso, el muchacho se estiró al lado de ella. Entonces el perrito de la joven empezó a lamer al cuello de él, porque estaba ensangrentado. La muchacha ni cuenta se dio.

El joven le había dicho: "Mi hermano se ha muerto. Mañana se enterrará. Haciéndole su quinto día ya nos iremos". Entonces, retornó al día siguiente diciendo que haría sepultar a su hermano.

Como la casa de los padres del joven no estaba muy lejos, la muchacha observaba lo que pasaba allí. La casa estaba con mucha gente. Su prometido atendía muy comedido a las visitas. Pero por la tarde, como si estuviera vivo regresaba trayendo alguna comida.

El día del entierro, terminando de abrir la fosa, introdujeron al ataúd en ella. Entonces su enamorado se metió dentro de la sepultura, y salió cuando terminaron de cubrirla. Entonces la muchacha se asustó: "¿Qué está sucediendo?", diciendo.

2 Expreso mi reconocimiento a los comentarios de Julieta Haidar y Pedro Reygadas en México, Amparo Orrego, Oswaldo Rodríguez y Juan José García Miranda en Perú.

*Chaynas pichqakuyninña chayaramun. Chaypipas chaynas pasakun payqa. Pashña qawaykuptinqa, chaynallas imatañapas ruwachkan maqtaqa: **visitakunata** mikuyta **sirvichkan**.*

*Chaysi, pichqakuykuspanqa, **tardiykuytaqa**, kutiramuntaq imallampas apakusqa. "Kananqa ripukusun" nispa qipichakurun imankutapas, hinaspankus pasanku. Chaysi pashñaqa qarimpa puntata pasakun, pichi allquchanñataqsi chawpita, qarinñataqsi qipata. Karutaña richkaptinkus, huk warmi **uvihata** michisqa, chaysi warmiqa pashñataqa nin: "Haw pashña **¿Lukayarunkichu**, imataq? **Almawanqa** pusachikunki". Niptinsi pashñaqa qipanta qawarikusqa, hinaptinsi **alma kukuruchikusqa** hamuchkasqa. Chayraqsi pashñaqa tantiakurun, chaysi allqukunapas manchapataña awllakuyta qallakuykun. **Piru** pashñaqa richkansi manchapa manchakusqa. Chaysi risqampi qawarusqa huk wasita, mamallata waqakuspa nin: "Pakaykullaway ama hina kaspa". Hinaptinsi kawitupa sikin ukuman pakarun. **Piru** chaypas **almaqa** makimantas chutaramun, hinaspansi pasachikun.*

*Chaynas chayarunku huk **kurral** hatu, hatun punkuyuqman. Chaypis iskay warmis waytata hapirayasqa, hinaptinsi alliq lawpi kaq warmiqa, pashñaman ñaqchata, **ispihuta, habunta** quykun. "**sirkaykamusuchkaptikin** ñaqchatam pampaman chuqanki, yapa asuykamusuptikiqa **ispihutan** chuqanki, hinaspaqa **habunta**. Ñachqam kanqa kichka qincha, **ispihun** kanqa qucha, **habunmi** kanqa lluchka". Chaynatas pashñaqa ruwan, **piru** chaywanpas **alkansaramunsi**, hinaspansi makinmanta chawkurikun pashñataqa, hinaspansi chayarunku manchapa nina rupayman, chaysi pashñataqa aysakuykunña. Aysaykurunan kachkaptinsi, pichi allquchan walinmanta pashñataqa qipaman chutarun, chaysi **almaqa** yaykukuykun nina rupayman. Chay nina rupaypis manchapaña runa wañusqa rupan. Pashñaqa kutikamun waqastin.*

Así dicen que ya llegó el quinto día. Él se fue nuevamente. Cuando la muchacha observó, el muchacho estaba ayudando en los quehaceres: servía comida a las visitas.

Después de los rituales del quinto día, el joven regresó por la tarde, siempre trayendo alguna cosa. Él dijo: "Ahora nos iremos" y alistó sus cosas, luego emprendieron la marcha. La muchacha iba delante, su perrito iba en medio, él iba detrás. Cuando ya iban muy lejos, una mujer que pastaba sus ovejas dijo a la muchacha: "Oye joven, ¿Estás loca o qué? Te estás haciendo llevar con un alma". Al oír a la pastora, la joven recién miró hacia atrás, entonces vio que un alma venía con su cucurucho. En ese mismo instante la muchacha cobró juicio. Los perros también empezaron a aullar lastimeramente. La muchacha continuó, pero iba aterrorizada. En el trayecto, ella vio una casa, a cuya dueña suplicó llorando: "Por favor escóndeme". La mujer la escondió debajo de una tarima. Aun así, el alma, jalándola por la mano, se la llevó.

Así llegaron a un inmenso corral. Allí, vio que dos mujeres agarraban flores. La mujer del lado derecho dio a la muchacha un peine, un espejo y un jabón. "Cuando el condenado se esté aproximando, arrojarás el peine al suelo. Cuando nuevamente se aproxime arrojarás el espejo, luego el jabón. El peine será un cerco de espinos, el espejo será un lago, y el jabón será un suelo resbaladizo". La muchacha hizo como le indicó la mujer, pero, aun así, la alcanzó y la agarró de la mano y se la llevó. Así llegaron a un lugar donde había una inmensa hoguera a la que el alma arrastró a la muchacha, cuando estuvo a punto de ser abrazada por el fuego, su perrito, de su pollera, la jaló hacia atrás. Así, el alma sola penetró al fuego. En esa inmensa hoguera dice mucha gente muerta está ardiendo. La muchacha regresó llorando.

La narratividad –sostiene Greimas (1989)– refiere a una o varias transformaciones cuyos resultados son junciones, es decir, bien conjunciones, bien disjunciones de los sujetos con respecto a los valores. En efecto, en el relato precedente, desde el estado inicial hasta el estado final, existen procesos de conjunción y disjunción. Los jóvenes abandonan a sus padres para unirse incestuosamente. Aun cuando esta unión es so-

cialmente desaprobada, la pareja empieza a convivir en ruptura radical de su contexto social, habitando una cueva.

Pero la convivencia tiene sus propias implicaciones. Para sobrevivir, los amantes necesitan alimentarse, pero se hallan indispuestos para producir sus propios bienes. Por tanto, el varón se ve obligado a hurtar alimentos de la casa de sus propios padres. El latrocinio se convertirá en causa de su muerte violenta, decapitado por su propio hermano que lo confunde con un ladrón. Ya muerto, su alma se condena (ilustración 1). El latrocinio, aún después de la muerte, trae como consecuencia la mentira y el engaño (miente a su pareja que su hermano murió y la engaña como que él continuara vivo).

Por otra parte, la negación de la disjunción (no–disjunción) implica el juramento de amarse hasta morir juntos. Pero las condiciones cambian. De ahí que el descubrimiento por la mujer que su pareja ya es un condenado, lo lleve a la ruptura del juramento, haciendo que el "morir juntos" se transforme en "morir no–juntos". Entonces empieza la fuga de ella y la persecución de él.

En el episodio de la fuga, la amante recibe la ayuda de otra mujer que le proporciona tres objetos mágicos para imponer una serie de obstáculos entre el perseguidor y la perseguida: El peine que al ser arrojado al suelo se transforma en cercos de espinos, el espejo se transforma en un lago, y el jabón se transforma en suelos muy resbaladizos.

No obstante, el condenado supera la serie de obstáculos y logra dar alcance a la muchacha, entonces la conduce hacia un lugar donde todo es fuego. El condenado ingresa a la hoguera arrastrando a su amante (fotografía 1). Sin embargo, el perrito de la mujer, mordiendo de su pollera, la jala y evita que ella ingrese también. Entonces se arriba a la disjunción definitiva entre los amantes por intermedio de la acción del auxiliante: el perrito. El alma ingresó al fuego y la muchacha quedó fuera de él.

Ahora bien, los comentarios precedentes me permiten iniciar la reconstrucción del discurrir de los valores en el relato a partir de las relaciones incestuosas de los jóvenes. Iniciemos el proceso.

2. Las relaciones incestuosas

La unión y convivencia de los hijos están socialmente desaprobadas. El relato es explícito al señalar que los padres de ambos jóvenes no aprueban su unión, esta desaprobación reactualiza la presencia de relaciones incestuosas como implícito que para mantenerla tienen que abandonar a sus padres. En cambio, Oswaldo Torres nos comentó que, en 1983, en Caja Espíritu en la provincia de Acobamba, en Huancavelica, encontró un relato explícito que se trata de una pareja de hermanos. Efraín Morote (1988) estudió también relatos sobre la "condenación" con motivos explícitos (y de sospecha) de incesto.

El incesto ha existido y existe en los Andes. La esposa del *Inqa* era su hermana: eso expresa el mito de los Ayar que eran ocho o seis hermanos, cuatro o tres varones y cuatro o tres mujeres.[3] Para ejemplo, Juan de Betanzos (2004) informó que "Yamque Yupangue", hijo mayor de Pachakutiq Inqa Yupanki, dio por mujer a su hermano Thupa

[3] Ver Betanzos (2004 [1551), Cieza (1800 [1553]), Sarmiento de Gamboa (1965 [1572]), Guaman Poma (1988 [1615]), Garcilaso de la Vega (1976 [1609]), Santa Cruz Pachacuti (1879 [1613]), etc.

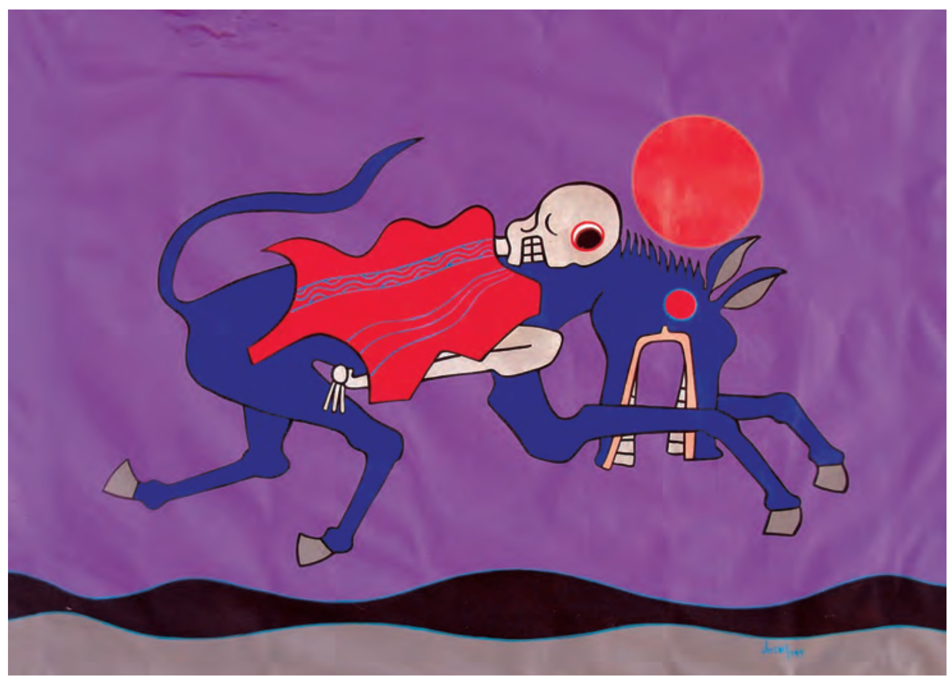


Ilustración 1: Cuando se anuncia la muerte (pintura de José Sánchez Cerrón tomada de la Web).



Fotografía 1: Vista parcial del lienzo el Juicio Final en la catedral de Huancavelica (Néstor Taipe, 2015).

Inqa Yupanki a una hermana propia suya de ellos, la cual era muy querida de su padre Inqa Yupanki, hermana menor de ellos y de otra hermana mayor que asimismo su padre había dado por mujer a "Yamque Yupangue" cuando le diera la borla[4].

Los mitos *inqas* y aún los contemporáneos consideran al Sol y a la Luna como hermanos incestuosos (Lévi–Strauss, 1987). El mito *inqa* legitima el incesto de la élite. En cambio, encontramos cuentos poshispanos sobre las *qarqarias* que surgieron como control social. *Qarqarias* (*qarqachas*, *joljolias* en otras áreas) son los espíritus de los incestuosos que, mientras duermen, se zoomorfizan en llamas, cabras, cerdos, gallinas y andan por las noches espantado a la gente (Cavero, 1990; Córdova, s/f). Cuando mueren los incestuosos, sus almas se condenan. Pero es bueno aclarar que el incesto, como veremos más adelante, no es la única causa de la condenación. En consecuencia, el matrimonio con aprobación de los padres de la pareja significa unión lícita (en este caso no–incestuosa) que se opone a la unión sin su aprobación que puede estar respondiendo, entre otros, a una relación incestuosa entre los miembros de la familia consanguínea o entre integrantes del parentesco ritual (padres, hijos y hermanos de juramento; padrinos y ahijados por matrimonio, bautizo, confirmación y agua de socorro; entre los hijos de los padrinos y los ahijados que se establecen una especie de hermandad espiritual, etc.).

3. Las acciones de los amantes

La actitud del abandono de los hijos a los padres, en las etnias andinas, es un proceder que implica una valoración antiética, en cuanto les resulta indiferente la suerte futura de los padres. La indiferencia se asocia con la negligencia, erigiéndose como una cualidad negativa, como un valor negativo, desprovisto de sentido moral (amoral) y opuesto a la diligencia que los hijos debían tener por quienes los procrearon y cuidaron. Esta reciprocidad fundamental es quebrada por el abandono de los hijos a sus progenitores.

En la comunidad Cedropampa, poblado en el que fue registrado el relato, igual que en toda la población indígena de la provincia, como ya hemos expuesto en otros ensayos (Taipe y Orrego, 1996a), la circulación de los bienes está garantizada por los adultos, que aseguran siempre el consumo de productos de los infantes y de los viejos más los incapacitados. Es decir, la producción y reproducción de las comunidades se realizan mediante la circulación de bienes que se presenta como un adelanto y restitución del producto (en forma de bienes materiales o servicios) (Meillassoux, 1989). En consecuencia, el abandono de los hijos a los padres es una modalidad de ruptura de este circuito. Esto explica el surgimiento de la valoración moral negativa de la negligencia de los hijos por el futuro de los padres.

El latrocinio del varón es consecuencia de la incapacidad e indisposición productiva de los amantes. Pero, el latrocinio por ser opuesto a la honradez constituye un valor moral negativo socialmente repudiado. Las personas que roban provocan, en diversas maneras, la sanción colectiva: por el año 1997, en otra comunidad tayacajeña, se robaron una motocicleta. La autoridad comunal culpó a los propios dueños. Pero dos meses

4 Está en entredicho la inclusión por Betanzos de "Yamque Yupangue" entre los *qhapaqkuna*. En cambio, Amaru Inqa Yupanki cogobernó un tiempo con Pachakutiq Inqa Yupanki, pero por su carácter débil, su hermano menor Thupa Inqa Yupanki sucedió a Pachakutiq.

después, hallaron la moto en la casa de la autoridad. Los indígenas repudiaron y sancionaron tal acto: le perdieron respeto, le quitaron el habla y le despreciaron. La autoridad empezó a aislarse. Estuvo muerto socialmente. Luego esa muerte social se transformó en muerte física. Después comentaban que esa persona se "condenó".

Otras veces, la sanción por robo consiste en azotar al ladrón. También, si reincide, los amenazan con cortarle las manos. En otros casos, el ladrón capturado es desnudado, castigado y obligado a devolver lo robado. Antaño castraban al abigeo o le cortaban una oreja. También operan formas de control social, como el relato que venimos analizando, o como el narrado por un informante: "De los rateros de papas (*Solanum tuberosum*) que iban descalzos, recogen sus huellas y los entierran en algún manantial o le daban a la hormiga *kuki* (*Atta sexdens L. Attacephalotes L.*) para que los pies del ratero se pudran". "También –nos dice otra informante–, las personas que en vida robaron dinero o algún instrumento metálico, cuando mueren se 'condenan' y andan por las noches como mulas, con ojos de fuego y arrojando llamas por la boca". En cambio, en las áreas urbano–marginales de la capital de Perú y otras ciudades del interior del país, los pobladores pueden llegar al linchamiento de los ladrones capturados (Taipe, 1996b).

El relato hace surgir la oposición entre alimentos robados y alimentos no–robados, los primeros son producto del no–trabajo y los segundos del trabajo. El joven amante, en el relato, es decapitado con un hacha por su propio hermano. De ahí que, en el proceso de valoración, el latrocinio esté relacionado con la muerte, en contraste, la honradez está relacionada con la vida. En los relatos de otras regiones, el joven es muerto por un garrotazo, de una puñalada, de un balazo o cae en un recipiente con plomo fundido o con manteca hervida; y son la madre o el padre quienes dan muerte a su hijo (Morote, 1988).

4. Las consecuencias de la muerte del varón

La muerte violenta, precedida por el latrocinio y la unión y convivencia incestuosa, por tanto, socialmente desaprobadas, hace que el alma se condene. Más allá del texto que analizamos, las causas de la condenación en los relatos andinos son diversas: latrocinio (especialmente de objetos metálicos y herramientas), maldad, egoísmo, avaricia, incesto, cura y mujer que convivieron y tuvieron hijos, homicidio, muerte violenta, robo y agravio de los pobres indios de las haciendas (hechos por los patrones), por incendiar sementeras, por pegar a los padres; por la perversidad y la usura (Vergara, 1997; J. T. García, 1997; Córdova, s/f; Morote, 1988; y Monge, 1986; Arguedas, 2012).

Las formas de entierro de un finado de quien se presume que puede condenarse son diferentes: lo sepultan boca abajo, le ponen espinos o iconos cristianos sobre el cuerpo o el féretro, lo entierran en gran profundidad tapando con yeso la boca y las fosas nasales, por último, apisonan firmemente a la tierra que cubre al féretro (fotografías 2, 3 y 4).

Durante las décadas de los '80 y '90, estos relatos incorporaron dinámicamente elementos del contexto del conflicto armado interno. Por tanto, las razones de la condenación y aparición de otros seres maléficos fueron atribuidas a la pertenencia a las fuerzas armadas o policiales, a los grupos alzados en armas, a los grupos paramilitares, a los extorsionadores, y a los que ocasionaron la muerte y captura de muchos inocentes (J. J. García, 1993; Degregori, 1996a y 1996b; Del Pino, 1996).



Fotografía 2: Entierro en Pachamarca, Churcampa, Huancavelica (http://pachamarquino.jimdo.com/).



Fotografías 3 y 4: Afirmando a la tierra que sepulta al féretro con una gran roca en Pachamarca, Churcampa, Huancavelica (http://pachamarquino.jimdo.com/).

El proceso de valoración en el relato relaciona a la muerte violenta con la condenación; en contraste, la muerte no–violenta está relacionada con la no–condenación. La primera es resultado de homicidios, suicidios, accidentes y catástrofes. La segunda es resultado de la vejez y las enfermedades.

El alma miente a la que fue su pareja. Le dice que su hermano se murió. Pero también la engaña como si continuara vivo. La mentira y el engaño son valores negativos, opuestos a la veracidad y a la certeza, por tanto, son socialmente repudiados.

Las medidas contra los mentirosos también son diversas. Un testimonio de Colcabamba (distrito de Tayacaja) reza: "Cuando de una persona, adulta o infante, se sospecha que miente, le colocan una moneda en la lengua. Después la moneda es llevada al altar mayor, e introducida en el aceite que está ardiendo en forma permanente, ahí junto al Copón de las Hostias. Si la persona mintió se quemará volviéndose negra. Así obligan a no ser mentirosos". Este testimonio fue corroborado en Lima por una emigrante, quien narró que el año 1994, cuando dejó cuidando su negocio a su hija de 12 años, uno de sus vecinos le robó el "canguro" conteniendo 350 nuevos soles. Ella le pidió a su vecino que pusiera una moneda en su lengua para llevarlo a la iglesia. "El señor se asustó. No quiso. Porque si mentía su lengua se hubiera quemado" –aseveró mi informante.

En la zona investigada reza el dicho: "*Llullapa siminqa infiernupa punkunmi*" (La boca del mentiroso es la puerta del infierno"). La valoración negativa en el relato surge de la consideración de que la mentira y el engaño están relacionados con la muerte; en contraste, la veracidad y la certeza están relacionadas con la vida. También, la mentira y el engaño están relacionados con la condenación; en contraste, la veracidad y la certeza están relacionadas con la no–condenación.

El juramento de "moriremos juntos" se invierte en negativo para la mujer, por eso busca "no–morir juntos", la ruptura al juramento se transforma en positivo. El primero significa muerte y el segundo vida. En consecuencia, ni la actividad valorativa ni los valores son inmutables, cambian según situaciones concretas (Frondizi, 1995 y 1998), ello explica la ruptura del juramento por la mujer y la búsqueda de la disjunción definitiva del que fue su amante.

5. El simbolismo en el relato

En el simbolismo andino, los espinos son protectores. Las casas rurales y algunos hogares urbanos todavía tienen unos espinos en forma de cruz para que proteja de los malos espíritus y las cabezas voladoras (*pawaq umakuna*). Cuando muere una persona que llevó una vida mala (ladrón, homicida, incestuoso o "brujo") o cuando tuvo una muerte violenta, ponen espinos sobre su ataúd, para evitar que el cadáver abandone la sepultura. En el relato, el peine arrojado al suelo se convierte en un cerco de espinos al que tarda en superar el condenado. En otros relatos, el peine se transforma en inmensas áreas de espinales, que dificultan también la persecución a la mujer. Los espinos implican protección, su ausencia desprotección.

El agua, igual que los espinos, es también protectora de malos espíritus, estos no pueden atravesar los riachuelos ni acequias que cortan a los caminos, ni las lagunas o los lagos. Por eso, las almas esperan a algún viajero para subirse a sus espaldas y atravesar los riachuelos sin puentes, entonces la carga que lleva el viajero "pesará" más y, en

consecuencia, este se "fatigará" más rápido. Por eso los viajeros, después de cruzar al río se sientan a descansar un rato, para dar oportunidad a que el alma baje de su espalda y continúe su viaje.

Pero no solo en las áreas rurales sino también en las áreas urbanas, muchas personas protegen la puerta de sus dormitorios con una tina conteniendo agua, para que no sean "aplastadas" por las almas. En el relato, el lago (producto de la transformación del espejo) es un obstáculo que tarda en superar el condenado. La lógica de este obstáculo puede ser explicada por la oposición entre fuego y agua. El condenado está relacionado con el fuego, el fuego con la muerte y el agua con la vida.

El barrizal, consecuencia de la transformación del jabón, está relacionado con el elemento agua y tierra. Nuevamente, el agua es opuesto al fuego. El barro cuya cualidad húmeda y resbalosa, se comporta como otro obstáculo para la persecución. Lo húmedo se opone a lo seco, lo seco tiene afinidad con el fuego, en consecuencia, lo húmedo representa la vida y lo seco la muerte.

El peine, el espejo y el jabón son símbolos que pertenecen al orden cultural, y se oponen a la anti–cultura representada por el condenado. Anti–cultura porque el condenado en un primer estado (en vida) fue parte de la cultura, pero en un segundo estado se ubica en una otredad radical, fuera de la cultura desde la cual se enfrenta con ella (por ejemplo con los ayudantes), adquiriendo una categoría que no corresponde al orden del cosmos, porque es un ser que está ubicado entre la vida y la muerte, es un ser entre humano y sobrenatural, al que se le adjudica características de fuego, animalización, con poderes extraordinarios, antropófago y, como narró J. C. Vilcapoma (2013), que grita de dolor hasta hacer temblar la tierra, provocando en los humanos sentimiento de gran terror.

Efraín Morote (1988), además del peine, espejo y jabón, ha registrado otros objetos ayudantes como aguja, alfileres, tijeras, sal, faja, hilo, cinta y pan inacabable. En otros relatos de Tayacaja los pelos del perro son también objetos ayudantes. En el relato, la fuga de la muchacha es mediada por los obstáculos mágicos que pretenden evitar la conjunción en la muerte y condenación de ambos.

6. La disjunción final y los principios éticos inferidos

En el cuento que analizamos, la persecución supera a los obstáculos y da lugar a una conjunción relativa, que está por convertirse en absoluta; sin embargo, esta conjunción es evitada por el auxiliante: el perrito, que provoca la disjunción definitiva entre el alma condenada y la muchacha. Disjunción que acaba con la penetración del alma al fuego y con la no–condenación de la mujer.

En los relatos sobre condenados, el perro aparece siempre asociado con la mujer. Esta conjunción del animal y la mujer puede deberse a que ambos cuidan de los otros animales domésticos (ovino, vacuno, porcino, caprino y équido), y generalmente, la mujer es quien da de comer al perro. Pero también es el perro quien asume un papel de vigía de la casa y de la choza en las estancias.

Asimismo, el perro, según la tradición andina, por su legaña, tiene la cualidad de ver a las almas buenas y malas (como los condenados), por eso, si un perro aúlla es porque vio alguna alma. En el relato, cuando el condenado y la mujer parten de la cueva, el

perro va en medio, la mujer adelante y el alma atrás. Entonces el perro aparece también con la cualidad de estar ubicado en esa frontera liminar, entre la vida y la muerte. Esta cualidad hace que, generalmente, se le adscriba al perro la función psicopompo que ayuda a las almas a llegar a su destino final.

En otros relatos, el perro se sacrifica para salvar a su dueño(a), porque es devorado por el condenado, pero otras veces lo engaña, como cuando le condiciona argumentando: "Si quieres comerte a mi dueña, tienes que terminar de contar a mis pelos. Y cuando el condenado está por terminar de contar, el perro se sacude y confunde a su oponente". No obstante, debemos incidir que, en la interacción del perro y el condenado, el engaño adquiere cualidades positivas, gracias al cual, el can salva a su dueña. En ocasiones diversas, el perro ahuyenta al condenado, adoptando un rol de barrera infranqueable entre el condenado y la persona a quien quiere devorarlo. En el relato que analizamos, el perro evita que la mujer ingrese al fuego y provoca la disjunción definitiva entre el condenado y ella. Así, el perro en el relato tiene una cualidad protectora muy valiosa.

Efraín Morote (1988), después de analizar quince versiones del cuento de la huida mágica de diversas regiones andinas de Perú, concluyó que el varón se condena y la mujer se salva. La salvación de la mujer lo explica como el reflejo de la posición de varón y mujer en la sociedad andina y de la limitación de responsabilidad que a esta se le atribuye. Sin embargo, existen relatos tayacajeños que terminan cuando la mujer es devorada por su pareja condenada, debido a que no cumplen con algunas constricciones como "no ver al condenado", "no alcanzarle ni la uña" o "no responder a sus súplicas".

Finalmente, el cuadro siguiente expone el esquema arribado, expresando los valores morales, las oposiciones, los depositarios y los principios éticos inferidos desde el relato.

Cuadro N° 1: Valores, depositarios y principios éticos inferidos

Valores morales		**Depositarios**	**Principios éticos inferidos**
Positivos	**Negativos**		
No–incestuosa	Incestuosa	Unión de la pareja	Matrimonio lícito
Diligencia	Negligencia	La relación de hijos y padres	Proteger a los ancianos
Honradez	Latrocinio	La acción del hombre	No robar
No–condenada	Condenada	El alma	Morir "salvo"
Veracidad	Mentira	La acción del hombre	No mentir
Certeza	Engaño	La acción del hombre	No engañar

Conclusiones

1. El análisis emprendido al relato *kichwa* sobre el alma condenada me condujo por sendas del pensamiento místico de los productores y consumidores del discurso acerca de ciertos tipos de muertes que llevan hacia la "condenación".

2. La condenación tiene múltiples causas y todas ellas están relacionadas con la transgresión de ciertas reglas "ideales" que debieran regir la convivencia de los miembros de las comunidades: la perversidad, latrocinio, maldad, egoísmo, usura, ava-

ricia, incesto, relaciones prohibidas entre cura y alguna mujer, homicidio, muerte violenta, agravio de los pobres indios de haciendas, por incendiar sementeras, por golpear a los padres, etc.

3. En el relato estudiado, los elementos desencadenantes del proceso de la "condenación" tienen su punto de partida en una relación amorosa socialmente desaprobada, e implícitamente incestuosas, y un "juramento" de la pareja de amarse hasta morir juntos.
4. El relato despliega los desvalores de lo prohibido (el incesto), la negligencia, el latrocinio, la condenación, la mentira y el engaño; junto a ellos los valores de lo prescrito, la diligencia, la honradez, la no–condenación, la veracidad y la certeza; que tienen que ver con los principios éticos ideales del matrimonio lícito, la protección de los ancianos, no robar, morir "salvo", no mentir y no engañar.
5. El relato despliega recursos de pavor y es embellecido por la intervención de ayudantes y el uso de artefactos mágicos que dificultan la persecución del condenado a la muchacha; generando la intervención del perro en la disjunción definitiva entre el perseguidor que ingresa al infierno y la perseguida que queda en este mundo.

Bibliografía

Arguedas, J. M. (2012). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En *Obra antropológica*, Tomo 2. Lima: Horizonte, pp. 181–271.

Betanzos, J. de (2004 [1541]). *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Séptimo Volumen de la Colección Crónicas y Memorias. Madrid: Polifemo.

Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes*. Lima: Wari.

Cieza de León, P. (1880 [1553]). *Del señorío de los Incas, Segunda Parte de la Crónica del Perú*. Comentada por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.

Córdova, I. (s/f). *Seis casos de control social en el valle del Mantaro*. Huancayo: Tesis de Antropología, UNCP.

Coronel, J. y L. Millones. (1981). "Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba), Ayacucho–Huancavelica". Huancayo: Ponencia presentada al V CPHCA.

Degregori, C. I. (1996a). "Ayacucho, después de la violencia". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Degregori, Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 15–28.

Degregori, C. I. (1996b). "Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 189–226.

Del Pino, P. (1996). "Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurimac". En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 117–188.

Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Lima: IFEA y CBC.

Frondizi, R. (1995). ¿*Qué son los valores*? México: FCE, Breviarios N° 135.

Frondizi, R. (1998). *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. México: FCE, Breviarios N° 260.

García, J. J. (1993). "Mito y violencia en el Perú". En *Nuestra América. Perú contemporáneo: El espejo de las identidades*, comp. Ricardo Melgar y Ma. Teresa Bosque. México: UNAM, pp. 147–158.

García, J. T. (1997). "Manchachik (condenado): Una forma de control social". En *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*, A. Vergara Coord. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA, pp. 91–101.

Garcilaso de la Vega, I. (1976 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*, Tomo 1. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Greimas, A. J. (1989). *Del sentido II: Ensayos semióticos*. Versión española de Esther Diamante. Madrid: Gredos.

Guaman Poma de Ayala, F. (1988 [1615]). *Nueva coronica y buen gobierno*, T. 1. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Lévi–Strauss, C. (1987). "El sexo de los astros". En *Antropología estructural dos*. México: Siglo XXI, pp. 203–211.

Meillassoux, C. (1979). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

Monge, P. (1986). *Cuentos Populares de Jauja*. Jauja: Municipio Provincial de Jauja.

Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas.

Santa Cruz Pachacuti, J. de (1879 [1613]). *Relacion de antiguedades deste reyno del Peru*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena). Madrid: Atlas, pp. 279–319.

Sarmiento, P. de (1965 [1572]). *Historia de los Incas* (*Segunda parte de la Historia General llamada Indica*). Biblioteca de Autores Españoles, T. 135. Madrid: Atlas, pp. 193–279.

Taipe, N. y R. Orrego. (1996a). "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". *Allpanchis* (48), 175–188.

Taipe, G. (1996b). "Procesos elementales de socialización andina". *Debates en Sociología* (20–21), 145–180.

Vergara, A. (1997). "Condenados: Retóricas de la alteridad". En *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espanto*. A. Vergara Coord. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA, pp. 111–126.

Vilcapoma, J. C. (2013). "De condenados, demonios y qarqarias". En *Cuernos y colas*. A. López–Austin y L. Millones (editores). Lima: ANR, pp. 65–99.

ANIMALES Y 'GENTILES' SEDUCTORES EN LOS RELATOS ANDINOS

Introducción

En ciertos relatos andinos llaman la atención el motivo de la seducción de los animales y del "gentil" (***hintil***) a las mujeres jóvenes y a los muchachos[1]. Un recuento de la literatura andina y amazónica presenta este mismo motivo con ciertas variaciones e involucramiento a seres míticos. Así, el oso, el escarabajo estercolero, el zorro, el delfín (bufeo), el cóndor, el gavilán y la trucha son seductores de muchachas[2]. Referido al oso raptor (al cual se podría añadir el caso de otros animales, como el bufeo, por ejemplo), Crescencio Ramos me comentó que "la gente cuenta en la ceja de selva como si fuera un hecho real, señalan pueblos concretos y fechas específicas en que se han suscitado los raptos y rescates de campesinas".

La paloma[3], las pulgas, los piojos[4] y la "sirena" seducen a los varones[5]. Crescencio Ramos continuó que "se habla de bufeos hembras que ciertas veces logran ingresar a las canoas donde viajan hombres y muestran sus genitales que son similares a la de una mujer. Se cuenta que los soldados y pescadores algunas veces habrían tenido relaciones sexuales con estos animales". Más raramente, la osa actúa como raptora de varones. También hay relatos, entre los indígenas de Piaroa en el Orinoco en Venezuela, en los que el

1 Mis agradecimientos a Luis Millones, Rommel Plasencia y Crescencio Ramos por sus comentarios al borrador de este artículo.

2 Ver Morote, 1988; Weber, 1987; Taylor, 1997; Itier, 2007: Landeo, 2014; Kulak, 2006; Millones Luis y Mateo, 2013; Ramos Mendoza, 1992; Saavedra, 2011; Moya y Jara, 2009; BDA, 2002; Taipe, Hümmler y otros, 2011; Huamán, 2012; Huamán, 2016; Toro Montalvo, 2016a y 2016b.

3 Uhle, 2003; Landeo, 2014.

4 Huamán, 2012.

5 Báez–Jorge, 1992; Millones y Tomoeda, 2004; Millones Luis y Mateo, 2013 y Toro Montalvo, 2016b. La sirena andina, además de seductora, está asociada con la música, pueden tocar música y cantar, las utiliza para "encantar" a los jóvenes o, previo un ritual, les da cualidades especiales a los instrumentos.

tigre hembra protagoniza el rapto de los hombres.

Relacionado con lo anterior, hay amuletos de origen animal asociados con el mito–creencia de facilitar la seducción de las muchachas por el varón portador de la cabeza de una culebra, de la punta de la cola o los dientes del zorro.

En la mitología *qom* del Chaco Central, el zorro fue el héroe que descubrió a las mujeres con vaginas dentadas que venían del cielo a robar comida de los hombres en la tierra y fue el primero que intentó tener relaciones sexuales con ellas, pero en sus primeros intentos terminó siendo castrado. Tomó una piedra, la tiró y esta rebotó sobre todas las vaginas rompiendo los dientes vaginales. El zorro logró primero, y luego los hombres, copular con ellas ya sin peligro de castración (Gómez, 2008). Contrariamente, la zorra tiene la función de simbolizar lo femenino, al sexo de la mujer se dice "zorra", igual se la denomina a una mujer fácil o vendedora de placeres (Melgar, 2000)[6].

Algunas deidades, los espíritus y los astros están relacionados con diversas seducciones. *Cuniraya Viracocha*, transformado en un pájaro, sedujo a *Cahuillaca* (Ávila, 1975; Taylor, 2008). Los *wamanis* (espíritus tutelares que moran en las montañas y lagunas) seducen tanto a mujeres como a varones (Fuenzalida, 1980; Taipe, 1991; Ramos, 1992; Taipe, Hümmler y otros, 2011). El *Wari*, adoptando formas femeninas, puede seducir a los varones. En tiempos míticos el Sol seducía a las muchachas y la Luna a los muchachos (Taipe y Orrego, 1997a). Los manantiales pueden adoptar formas masculinas y femeninas, entonces se emparejan con mujeres o varones y hasta pueden reproducirse (BDA, 2002). Inclusive el diablo "engaña" a una pastora y la hace parir cuatro gatos pardos (Huamán, 2012).

Claude Lévi–Strauss presentó una gran riqueza de mitos semejantes a los relatos registrados en Tayacaja. En *Mitológicas 1* (2002) y 2 (1972) la trama de la heroína y la serpiente está relacionada con el origen del "[achiote], el árbol de resina, el tabaco, el maíz y el algodón [...]" (2002: 107); que surgen de las cenizas de la serpiente muerta e incinerada por los hermanos de la heroína es origen de la vida breve de los humanos, origen de las estrellas y del arco iris. Hay mitos sobre mujeres casadas con murciélagos que están relacionados con el origen de las pinturas rupestres, ciertos bienes culturales como las hachas y los instrumentos musicales. En la mitología Tsimshian, el búho rapta y se reproduce con una joven (Lévi–Strauss, 2004). También hay otros seductores como la nutria, el tapir, el jaguar, el caimán, etc.

Por mi parte, durante un trabajo de campo realizado por el norte de Tayacaja (Huancavelica, Perú), he registrado 20 cuentos *kichwas* que los traduje al español, algunos de los cuales presenta reminiscencias de mitos. Los seductores que he registrado son el perro, el *aqchi*, la culebra, el murciélago, la perdiz, el ratón, el gorrión y el ***hintil***. Todos, menos la perdiz, seducen a las muchachas. La perdiz seduce a un joven. En este artículo estudiaré cómo influye el contexto en la construcción de los relatos, cómo se construyen las analogías, la simbología y la configuración dinámica de las alteridades implícitas. Tomo un relato de cada grupo como referente para el análisis y los demás los presento en el anexo.

6 El zorro también simboliza la autoridad despótica, en el contexto de muchas canciones andinas representa al hacendado que en la época de su hegemonía era dueño de las vidas de los siervos.

1. Influencia del contexto socio–ecológico en los relatos

La trama común de los relatos es la seducción de las muchachas y muchachos jóvenes por los animales y el ***hintil***. Los relatos, aun aquellos con altos componentes fantasiosos, no son construidos sobre la nada, sino son producidos tomando elementos de los contextos específicos, es decir, del complejo de factores y circunstancias físicas, culturales, sociales, psicológicas, temporales y espaciales.

El escenario donde registré los relatos está constituido por una geografía abrupta, cuyas altitudes van desde los 1,060 msnm hasta los 4,300 msnm, con una flora y fauna diversa. La agricultura y el pastoreo tienen cierta "especialización" adaptada a cada altitud. En las partes bajas hay plantaciones de frutas, cultivan frijol, panamito y maíz. En las partes altas hay cultivos de tubérculos andinos. Con respecto a la actividad pecuaria, los porcinos, cuyes y aves de corral son criados en casa. El ovino y caprino apacientan cuidadas por las pastoras con ayuda de algunos canes en las partes altas de la montaña; si los pastizales están muy lejos, se quedan en las estancias cuidando a los animales. La crianza de équidos y vacunos es extensiva. Los animales viven, crecen y se reproducen a su antojo en el monte. Los campesinos los juntan esporádicamente para darles sal y dejarlos nuevamente en los "echaderos". Solo cuando tienen necesidad de utilizar a las bestias de carga o cuando las vacas se reprodujeron las traen a casa para aprovechar de la leche. Todos los campesinos tienen acceso a parcelas y pastizales en las partes bajas y altas del territorio de sus comunidades.

A principios de los '80 para llegar a Salcahuasi y alrededores se tenía que viajar desde la ciudad de Huancayo a lo largo de más de un centenar de kilómetros por una trocha carrozable. Solo entraban camiones medianos. Saliendo por la mañana se llegaba a punta de carretera en San Isidro de Acobamba (en el distrito de San Marcos de Rocchac) como a las cuatro de la tarde (ahora este recorrido se hace en una camioneta apenas en dos horas y media). De la ciudad de Huancayo se tiene que subir hasta alcanzar un abra en la Cordillera Central (4,400 msnm) y luego bajar hacia las lagunas Aquile (laguna macho) y Cochapata (laguna hembra), a partir de esta se continúa por la ribera del río Wari, pasando por el Centro Poblado Los Libertadores de Wari y Trancapampa hasta San Isidro de Acobamba, donde había una feria en la que se tenía que comer algo y empezar a recorrer un camino de herradura, se llegaba a los fundos Maparumi y Matibamba, luego se pasaba por Manchay y Potrero, lugares donde habían unas tiendecitas que vendían aguardiente, gaseosas y cerveza. Para llegar a la comunidad campesina La Loma se caminaba unas seis horas, a Salcahuasi, San Antonio y Pongollo unas siete horas. Generalmente los caminantes llegaban a su destino como a la media noche. Ahora desde Huancayo a todos estos lugares se llega con una camioneta en unas cuatro horas y media.

Durante los '80, por los meses de junio y julio, los campesinos de la zona llevaban sus productos para venderlos en la feria de San Isidro de Acobamba (luego esta feria fue avanzando hasta Manchay, Loma Baja, San Antonio, Chiquiak, Ukuchapampa… en fin). Los productos a venderse (frijol, panamito, maíz, papa…) eran trasladados en acémilas. Era fácil ver recuas de 60 o 70 bestias. Cada campesino viajero llevaba al cinto un puñal, una *piska* (bolsa) con hojas de coca y media botella de aguardiente. Después de vender hacían algunas compras y retornaban cuando el sol iba cayendo para viajar más aliviados aprovechando la sombra de la noche. Ahora a casi todos los pueblos llega una trocha

carrozable, por tanto, ya resulta más fácil vender sus productos y comprar los artículos necesarios.

Desde antaño hubo jóvenes que emigraron hacía las ciudades. Pero ahora, con las carreteras, el flujo migratorio es más intenso. Muchos campesinos de estos lugares tienen sus casas en las ciudades. Los jóvenes prefieren emigrar a estas últimas o hacia la selva. Con ellos viajan su idioma, sus gustos (gastronómicos, auditivos, olfativos y cromáticos), sus costumbres, su memoria y, entre esta, su tradición oral. Algunos de ellos se mantendrán, otros cambiarán o pasarán al olvido. Como es natural, las generaciones nuevas ya no reproducen exactamente igual la cultura del cual proceden.

Pero la gente no solo sale sino también ingresa. Entre estos están los docentes de las instituciones educativas, los trabajadores de salud, algunos empleados municipales, los comerciantes (que se establecen en las ferias y los ambulantes que compran ganado), los transportistas, el cura que, igual que los músicos, viene muy esporádicamente solo para las fiestas patronales y, durante el periodo al que aludimos, también eran considerados como los "otros" los miembros de PCP–SL, del MRTA[7] y los soldados del ejército. Entre los '80 y '90 esta zona fue escenario del conflicto armado interno. En varios puntos de la ruta había bases y controles militares. Tanto SL como el MRTA realizaron varias acciones cuyas víctimas fueron civiles, autoridades y miembros de las fuerzas policiales. Pasando el río Mantaro[8], Surcubamba, Huachocolpa y Tintay Puncu todavía es escenario en el cual opera los remanentes de SL hostigando a las Fuerzas Armadas y "ajusticiando" a quienes consideran colaboradores de las Fuerzas del Orden. Además, todo este corredor geográfico se ha convertido en una de las tantas rutas de transporte de cocaína (porque es una de las zonas que tiene acceso al Valle de los Ríos de Apurimac, Ene y Mantaro, VRAEM).

Para los '80 del siglo pasado, en la zona ya no había haciendas, la mayoría fue expropiada por la Reforma Agraria, trayendo consigo la eliminación de la alteridad radical entre "indio"/"misti" (indígena de hacienda/hacendado e indígena de comunidad/hacendado). La oposición, las tensiones y los conflictos han cambiado de actores, ahora se entabla entre campesinos y grupos de poder local ejercido por ciertos profesionales de procedencia campesina o citadina y algunos comerciantes locales o fuereños instruidos y relativamente acomodados.

A principios de los '80 en estos pueblos no había servicio de electricidad, ahora si los tienen, además ya poseen telefonía comunitaria fija y telefonía móvil. Estos hechos junto con las carreteras y el empuje del mercado están modificando los estilos de vida. La telefonía ha eliminado el espacio y el tiempo. Si antes se usaban lámparas de kerosene ahora tienen electricidad con la que pueden estudiar, escuchar radio y ver TV y estar así enterados de lo que sucede en otros lugares del país y el mundo.

La carretera avanzó hacia los distritos de Salcahuasi, Surcubamba, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble. Durante la primera mitad de la década del 80 del siglo pasado,

---

7 PCP–SL y MRTA son las siglas del Partido Comunista Peruano – Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.

8 El río Mantaro en otras épocas y por tramos diferentes fue denominado Hatunmayu, Atunmayu, Wankamayu, Río Izcuchaca, Río Anqoyacu (Angoyaco), Río Mayoc, Río Nuevo Guadiana, Río Marañón, Río Sangolaco y Río Xauxa o Jauja.

aún pude ser testigo de cómo los comuneros de más un centenar de comunidades los distritos mencionados se turnaban para trabajar en la construcción de la carretera, iban con sus propias herramientas y preparaban sus propios alimentos. Esto hace recordar a Arguedas (1983) que narró que los comuneros de Lucanas construyeron en 1926 la carretera de Puquio a Nazca sin apoyo del Gobierno; pero también hace rememorar a la Ley de conscripción vial (1920) (Castro Pozo, 1979) que obligaba a trabajar gratuitamente a los varones en la construcción de carreteras, la reparación de caminos y obras anexas.

Por los '80 el gobierno subnacional apenas ponía un par de máquinas, combustible y los operadores, la mano de obra no calificada era comunera. Las políticas fueron cambiando y los presupuestos incrementaron. Ahora son el Gobierno Regional o el Ministerio de Transportes y Comunicaciones (con Provías Nacional) los que financian las construcciones de las carreteras departamentales y los caminos vecinales. Así, la carretera continuó avanzando también en dirección de Salcabamba a partir del cual se accede a la ciudad de Pampas (capital provincial). Los distritos San Marcos de Rocchac y Quishuar también tienen carreteras. Desde las capitales distritales, las carreteras continúan avanzando hacia los centros poblados y comunidades campesinas.

Hay un hecho interesante, a la fecha culminó la construcción de la Central Hidroeléctrica Cerro del Águila, este proyecto involucró a los territorios de los distritos de Surcubamba, Andaymarca, Colcabamba y Quishuar. Uno de los impactos positivos para los distritos de Salcabamba y Quishuar fue la ampliación de la carretera antigua y la construcción de otra nueva que les permite el acceso hasta el río Mantaro. En consecuencia, viajar de Quishuar y Salcabamba hacia Pampas ya es bastante fácil.

Quien recorre por las cordilleras de esta parte de Tayacaja, puede observar los cerros (muchos de los cuales son moradas de los *wamanis* locales y regionales), las lomas, las quebradas, los picos de las montañas, las abras y los nevados, sintiendo las caricias del viento frío de las punas; ver los ríos, los manantiales, las lagunas; las pastoras y las chozas de las estancias solitarias y alejadas de los centros poblados; escuchar los balidos o mugidos de los rebaños, los ladridos de los perros pastores; disfrutar del vuelo de los *aqchis*, los halcones, cernícalos y, con un poco de suerte, de cóndores; observar los campos de cultivos, la floración diversa de las papas; a veces el caminante se encuentra con algún zorro o experimenta sobresaltos cuando alguna perdiz sale volando, con escandaloso ajeo, casi de los pies porque no lo pudo ver por tener el plumaje del mismo color del ichu (*Stipa ichu*). Bueno, de vez en cuando, uno puede tener un encontrón con alguna culebra y más raramente con algún puma. Pero también en diferentes puntos de este territorio hay restos de los antiguos asentamientos prehispánicos, de cuyos huesos y objetos temen los campesinos porque dicen que los pueden enfermar. Los cuentos que son materia de estudio surgen en este contexto.

El año 2014 hice un recorrido de Salcahuasi hacia Pampas y viceversa. Al subir de Salcahuasi hacia la cumbre de Churyaqasa y bajar en dirección de Palca (Salcabamba) tuve la sensación de estar en el "escenario" donde "acontecieron" dichas narraciones. Obvio que al observar el vuelo de las aves o cuando los *aqchis* te miran con curiosidad, cuando de pronto sale del monte algún toro con apariencia de gran bravura, cuando se aparecen algunos caballos que andan libremente por los cerros, realmente uno se siente

intruso en estos territorios. En suma, la ecología, la cultura, la economía, la construcción de las otredades, el comportamiento de los animales y ciertas costumbres sociales se engranan en el imaginario para producir dichos relatos.

2. Los seductores en los relatos

¿Quiénes son los actantes? ¿Cómo se construyen las analogías entre seductores y humanos? ¿Cuál es la simbología de estos animales? Para contar con más elementos explicativos, en la exposición acudiré en ocasiones a relatos de otros contextos sociales y culturales, allí donde sea posible utilizaré los registros realizados por los cronistas y los resultados de las investigaciones arqueológicas.

2.1. Los actantes

Los actantes seductores en los relatos son el perro, el *aqchi*, la culebra, el murciélago, la perdiz, el ratón, el gorrión y el ***hintil***. Siete actantes son de connotación masculina, solo la perdiz es de connotación femenina. Estos animales y los esqueletos de los ***hintilis*** son parte del hábitat de los campesinos y que entre estos y aquellos existen diversas formas de relaciones, prestándose a objetivar las connotaciones masculinas y femeninas y las construcciones analógicas de los personajes, a través de los cuales se metaforizan las otredades sociales y culturales.

Los actantes humanos son las muchachas y los jóvenes campesinos. En algunos relatos intervienen los padres y otras personas de la comunidad ¿Por qué? Se puede pensar porque los jóvenes (hombres y mujeres) son neófitos sexualmente y porque que las actividades económicas los relaciona con los actantes seductores. La intervención de los padres y otras personas de la comunidad hacen evidente las otredades rechazadas o de quienes se debe temer y desconfiar.

La asociación entre humanos y animales está determinada por la ecología, la actividad económica y los hábitos de los actantes. Las muchachas pastoras están asociadas al perro por el pastoreo, el perro participa en el cuidado de los animales, cuando se sacrifica a estos, el perro es consumidor de algunos restos como las vísceras y los huesos (fotografía 1).

La mujer y el *aqchi* se relacionan por la actividad económica y por la ecología. Al *aqchi* le gusta remover las heces del ganado para buscar gusanos con los que se alimenta, pero al mismo tiempo, el pastoreo se realiza en el hábitat de esta ave.

El vínculo entre la mujer y la culebra se da por la creencia que a esta le gusta alimentarse de la leche vacuna y, creen los campesinos, que puede succionar los pezones femeninos, pero también el pastoreo se realiza en el hábitat del reptil.

El murciélago se relaciona con la mujer a través de la ganadería. Se dice que el murciélago muerde a los animales por las noches, además durante la oscuridad, las casas y las chozas de las estancias reciben visitas del quiróptero. Las estancias son unas chozas de paja o construcciones pequeñas con muros de piedra techadas con paja que permiten que las pastoras pernocten en el campo cuidando al rebaño. Las estancias generalmente están en zonas alejadas y aisladas de los poblados (fotografía 2). Las pastoras viven allí acompañadas de sus perros. De ahí que sea explicable porqué los primeros encuentros sexuales de estas jóvenes ocurran en el campo.



Fotografía 1: Pastoras de ovejas en Kimllu, San Marcos de Rocchac, Tayacaja (N. Taipe, 2014).



Fotografía 2: Estancia solitaria en la altura de Palca, Salcabamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014).

El varón y la perdiz están asociados con la agricultura. Desde la siembra hasta la cosecha, la perdiz escarba los campos de cultivo en busca de tubérculos. La perdiz se asocia también con la cocina, cuando sus huevos son hallados o cuando ella es capturada es consumida por la familia campesina.

Las muchachas, el ratón y el gorrión están relacionados con la agricultura. Las primeras son las que manipulan los alimentos, el ratón es consumidor de cereales tanto en el campo de cultivo como dentro de la casa, el gorrión ayuda en el proceso de polinización de las plantas de maíz, pero es consumidor de cereales en el campo de cultivo.

Las muchachas y el ***hintil*** están relacionados por la ecología. Generalmente los restos arqueológicos de los antiguos poblados están en las partes altas de las montañas, lugares donde las mujeres pastan al ganado.

2.2. Las analogías

Primero presentaré el texto correspondiente de los seductores y luego identificaré las analogías por el cual fueron construidos los actantes. Estos textos serán también los referentes para analizar la simbología, el tiempo, el espacio y las alteridades a las que metaforizan.

El perro seductor[9]. A este grupo pertenecen los relatos (R) 1, 2, 3 y 4. El R1 será el referente de análisis y los demás son presentados en el anexo.

R1: Narrado por doña Silvia Mendoza, 78 años de edad, natural de Pongollo, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1987:

> Cierta vez una chica estaba con un perro. El perro llegaba donde la muchacha solo por las noches, iba vestido con un terno negro y corbata blanca. Cada noche el perro llevaba chicharrones a la muchacha.
>
> Cierto día el perro dijo: "Estaré en un banquete, estaré detrás de aquel cerro, vendrás el día de mañana" –invitó a la chica.
>
> Cuando la muchacha fue al lugar indicado al día siguiente, vio que muchos perros disputaban la carne de un burro muerto.
>
> "¿A qué hora vendrá?" –preguntándose iba esperando. Cuando estuvo a punto de retornar, un perro se le acercó trayendo una tremenda presa de carne de burro y, poniéndolo al lado de la muchacha, regresó al festín.
>
> "¿Por qué este perro me trae esta carne sucia?" –pensaba. Después de esperar un rato, retornó a su casa.
>
> Esa noche, el perro se presentó de nuevo y la muchacha le reclamó:
>
> "¿Por qué no llegaste? Me engañaste. Te esperé toda la tarde".
>
> El perro contestó:
>
> "Pero si estuve a tu lado".
>
> "Mentiste. No estuviste allí. Solo muchos perros se quitaban la carne de un burro muerto".
>
> Después de la discusión durmieron juntos. Entonces el perro dijo:
>
> "Mañana estaré en otro banquete, tú vendrás también".
>
> Era época de fiesta. La muchacha le puso al joven unas amarraderas [*watanas*], una manta [*lliklla*] y una faja [*chumpi*]. Así se fue el muchacho. Entonces el perro

9 Perro (*Canis lupus familiaris*) en *kichwa* es *allqu*.

> en esa fiesta caminaba de un lado para otro luciendo una *lliklla* nueva, con unas *watanas* en sus tobillos y un *chumpi* en la cintura. El perro juntaba todo el día a los huesos que dejaban los comensales.
>
> La muchacha llegó a dicha fiesta por la tarde y vio que un perro caminaba con su manta, sus amarraderas y la faja.
>
> La chica lloró de rabia: "¿Por qué hizo poner mi manta a un perro?"
>
> El perro trajo al lado de la mujer a los huesos que en el día había juntado. La muchacha regresó encolerizada.
>
> Esa noche nuevamente llegó el perro: "¿Por qué no has traído ese combinado (huesos mezclados)?" –diciendo pateó a la muchacha.
>
> En reacción, la muchacha agarró un gran palo con el que golpeó incansablemente al joven. Entonces, este recobró su forma de perro. La muchacha recién se percató que había estado con perro.

Las analogías entre el perro seductor y el humano al que representa son construidas de la siguiente manera. Los colores del pelaje se convierten en colores de la vestimenta del seductor, entonces el perro se presenta ante la muchacha, cuando visita a la estancia por las noches, como un joven elegante, vistiendo un terno negro y corbata blanca. En esta descripción hay analogía entre el perro y el "*misti*" (el blanco), el "mestizo" y el "citadino" que visten diferente de los campesinos.

Cuando invita a la joven a asistir a una fiesta, el seductor aparece como perro con delantal, una faja, sujetadores de bastas y una manta que fueron tejidos y regalados por la joven. En este caso la analogía está construida entre el perro y el campesino agricultor.

La "fiesta" y el "convite" a la que es invitada la mujer es una reunión de canes que disputan la carne de algún équido u otro animal muerto. Cuando se trata de una fiesta de humanos, el perro junta huesos y los lleva a la muchacha. Uno de los relatos describe que el amante–perro le dice "sacaré de la fiesta comida para ti", este hecho es una analogía con la práctica del invitado de guardar parte de su comida o pedir otra porción al anfitrión para llevarlo a casa.

El aqchi seductor[10]. A este grupo pertenecen los relatos (R) 5, 6, 7, 8 y 9. El R5 será el referente de análisis y los demás son presentados en el anexo.

R5: Narrado por don Marcos Ramos, de 78 años de edad, natural de Pongollo, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988:

> Cierta vez el *aqchi* engañó a una muchacha.
>
> El *aqchi* llegaba a enamorar a la muchacha solo por las noches. Llegaba convertido en un joven luciendo un terno negro, una corbata blanca y unas botas.
>
> En una ocasión, el "muchacho" dijo a la joven:
>
> –Mañana me traerás la comida. Barbecharé detrás de aquel cerro. Traerás frituras de tripas –encargó.
>
> La muchacha preparó la comida. Fritó tripitas. Cargando la comida llegó al lugar indicado por el joven. Vio a todas partes, pero no encontró al joven. Solo en la parte inferior de la quebrada, muchos *aqchis* estaban picoteando y escarbando las heces de las vacas. Después de haber estado viendo el espectáculo por mucho rato,

10 *Matamico Andino* (*Phalcoboenus megalopteru*) en *kichwa* es *aqchi*, pero también le dicen cariñosamente "El caballero".

sentándose en la parte alta esperó, "puede aparecer de cualquier lugar" –diciendo.

Cuando la chica se sentó encima de una piedra, algunas aves iban revoloteando encima de ella, y otras iban escarbando las heces de vacas.

La muchacha iba pensando "¿por qué las aves me rodean? Ella retornó a su casa enfurecida. "Me mintió" –diciendo.

Por la noche, el "muchacho" llegó y dijo:

–¿Por qué no me trajiste la comida que te encargué?

La muchacha respondió:

–No te encontré. Mentiste y me hiciste andar por todo el cerro llevando tu comida. Por aquel morro solo vi muchos *aqchis* que estaban escarbando y picoteando las heces de las vacas. Tú no estuviste allí –dijo.

–Yo anduve por allí ¿acaso no estuve andando por tu lado? –dijo el muchacho.

La muchacha respondió:

–Entonces tú serás *aqchi* pues.

La muchacha recién meditó que habría estado con el *aqchi*, reaccionó con rabia y colgó al *aqchi* con una soga hasta darle muerte.

En tiempos antiguos dicen que no hubo jóvenes. Por tal razón los animales "engañaban" a las chicas.

Los colores de las plumas y las patas del ave se convierten en colores de la vestimenta del seductor (fotografías 3a y 3b). El *aqchi*, cuando visita por las noches a la estancia, se presenta ante la muchacha como un joven elegante, vistiendo un terno negro, corbata blanca, medias blancas y botas. Hay analogía entre el *aqchi* y el "*misti*" (el blanco), el "mestizo" y el "citadino" que viste diferente de los campesinos.

Cuando pide a la joven que lleve comida para los peones con los cuales barbechará la tierra, el *aqchi* pide que la chica le lleve "tallarines" y "tripitas fritas" que es la analogía de las lombrices de tierra. En todos los relatos, cuando la mujer llega al lugar indicado llevando la comida, observa que un grupo de *aqchis* ("los peones") voltean ("barbechaban") las heces de las vacas buscando gusanos.

Las prendas campesinas de los labradores como el delantal, los sujetadores de bastas, las fajas y mantas embellecen graciosamente a los relatos al presentar al perro y *aqchi* utilizando dichas prendas confeccionadas por la joven. En la vida real, son las mujeres las que tejen estas prendas y las obsequian al varón en el proceso de enamoramiento o durante la convivencia como prueba que ya está lista para el matrimonio o como marca de que el varón ya es pareja de alguien.

Culebra seductora[11]. A este grupo pertenecen los relatos 10, 11, 12, 13 y 14. El R10 será el referente de análisis y los demás son presentados en el anexo.

R10: Relato de doña Silvia Mendoza de 72 años de edad, natural de Pongollo, Tayacaja, registrado en 1987:

Un hombre tenía dos hijas que ya estaban jóvenes.

Las muchachas eran amantes de una serpiente que vivía debajo del batán.

Una había dicho: "Joselito estará hambriento".

Las muchachas habían ordeñado a una vaca, luego en un mate grande deposi-

11 Culebra andina (*Tachymenis peruviana*) en *kichwa* es *amaru, qala maqta, qala kuru* o *machakway*.

taron leche junto al batán.

Pero dos muchachos estaban escuchando lo que decían las muchachas y estaban observando lo que hacían.

Estos dijeron "¿Quién será ese José?" Entonces, de debajo del batán salió una serpiente inmensa.

Los muchachos, después de reaccionar de su asombro, dieron muerte a la serpiente: "Carajo, este había sido José", diciendo.

Las muchachas lloraron la muerte de la serpiente. Por la noche dicen que la serpiente salía como un joven muy apuesto y dormía con las muchachas.

El padre de las muchachas colgó a estas con una soga, entonces del sexo de las muchachas salieron muchas serpientes pequeñas. Desde entonces existen pues estas puercas sabandijas.

La culebra se presenta ante la muchacha por las noches como un joven apuesto[12]. El padre J. Lira registró en el Alto Urubamba que la serpiente se presentaba ante la muchacha como joven muy fino y muy delgado. "El mozo caminaba y corría de bruces, se arrastraba, como si tuviera muchos pies menudos. Es que no era hombre. Era una serpiente. Pero para los ojos de ella semejaba un mozo delgado y alto" (Lira, 1990: 40). La analogía de las características físicas entre la culebra y el "joven" son evidentes.

En los cuentos de Tayacaja, incluidos un relato narrado por Hidelia Chahuaya en la comunidad de Chihuaco (*Chiwaku*), en Pampas, Tayacaja (Taipe, Hümmler y otros, 2011), la pastora alimenta a la serpiente con leche de vaca; en el cuento del padre J. Lira, la muchacha alimenta a la culebra con harina. En el monte y durante el día la culebra vive debajo de una roca; análogamente en la casa de la muchacha vive debajo del batán. Las relaciones metonímicas entre pastora y leche y entre batán y harina son obvias.

Murciélago seductor[13]. El R15 fue el único relato de este género registrado.

R15: Relato de doña Almendra Meza Torneros, natural de Rayán, Colcabamba, Tayacaja, registrado en 1971.

Una muchacha recibía en su estancia la visita nocturna de un joven. Este siempre traía chicharrones que comían con papas o maíz sancochado. Pero él abandonaba la estancia antes de que amaneciera.

Cierta vez la muchacha no comió todo el chicharrón, hizo sobrar un poco con la finalidad de comerlo al día siguiente. Cuando amaneció al preparar el desayuno vio que el chicharrón que el muchacho traía era en realidad trozos de carne extraída del lomo de los burros, mulas o caballos.

Entonces le entró la sospecha de que el "muchacho" que la visitaba no era un hombre sino era el *masu* [el murciélago]. Por tanto, alisto un gran palo y esperó esa noche al visitante y cuando este llegó, la chica le dio muchos golpes y cuando cayó muerto al suelo, en efecto, vio la imagen de un murciélago.

Así dicen que antes algunos animales andaban "engañando" a las muchachas que vivían solas en sus estancias cuidado a sus animales.

---

12 En un óleo sobre lienzo titulado Adán y Eva, de Rubens, Pedro Pablo (Copiado por Tiziano, Vecellio Di Gregorio), la serpiente aparece mitad niño y mitad ofidio (ilustración 1).

13 Murciélago andino (*Sturniro erythromos*) en *kichwa* es *masu*.



Fotografías 3a y 3b: Aqchis o matamicos andinos (Wilner J. Coral G., 2014 y Didier, 2014).



Ilustración 1: Adán y Eva (con la serpiente de mitad con forma humana).
Rubens, Pedro Pablo (Copia de Tiziano, Vecellio Di Gregorio) En https://www.museodelprado.es.

El murciélago se presenta ante la muchacha como un joven que la visita a la estancia por las noches (fotografía 4). En un relato huanuqueño, el murciélago viste con prendas que lo identifican con un "*misti*", "mestizo" o "citadino" y es capturado con unos espinos y muere cantando a su amada. Hay metonimia entre el hábito nocturno del quiróptero y la visita nocturna del joven seductor, además el poncho negro que viste el visitante es la analogía de la piel del murciélago (Nieves, 1991).



Fotografía 4: Murciélago ("masu" en kichwa) (Tomado de la Web).

En el relato de Tayacaja, el quiróptero llegaba siempre trayendo "chicharrones" (trozos de carne del lomo de las bestias) mientras que la muchacha prepara papas sancochadas y hacía *muti* (maíz cocido).

Perdiz seductora[14]. El R16 fue el único relato de este género registrado.

R16: Relato de don Maximiliano Campos, natural de Palca, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1987.

> La madre de un joven había sembrado papas. En su campo de cultivo la madre siempre encontraba huellas escarbadas por la perdiz. Entonces dijo al joven:
>
> –Ve al campo de papas. Míralo, porque la perdiz está terminando con nuestro cultivo.
>
> Cuando fue, en la cabecera del cultivo de papas, debajo de un andén estaba sentada una muchacha. Él empezó a conversar y ella le dijo:
>
> –Vine por tus papas. Estuve escarbando para sacar algunas papitas.
>
> –Escarba nomas –dijo el joven.
>
> Después de enamorarse el joven le dijo:
>
> –Te llevaré a mi casa.
>
> La muchacha aceptó. Se hizo llevar a su casa.
>
> –Cuando te ausentes de tu casa me cubrirás con la olla –dijo.
>
> Entonces el joven para ir a trabajar temprano cubrió a la perdiz con una olla y se fue. Cuando regresó por la tarde su madre le dijo:
>
> –Hijo, habías capturado a esa perdiz. La encontré debajo de la olla. La maté –

14 Perdiz (*Nothoprocta pentlandii'*) en *kichwa* de Tayacaja es *yutu*, en Qusqu es *p'isaqa*.

diciendo le sirvió la carne de la perdiz guisada. ¡La sirvió a su compañera!

Por la sorpresa, el cuerpo del joven hasta dijo ¡Zas¡ ¡Zas! ¡Zas! Tuvo que comer a la perdiz, a su mujer. Después sacó el fémur del ave, con el que hizo una flauta. Con la flauta el muchacho se fue hacia el cerro, iba tocando una música muy dulce […].



Fotografía 5: Perdiz ("yutu" en kichwa) (Tomado del blog "Mi Tacabamba").

La perdiz (fotografía 5) aparece ante el muchacho como una hermosa muchacha campesina durante el día y en el campo de cultivos de papas. La analogía del ave y la mujer se explican porque entre ambas hay un elemento común. En la cosecha la mujer participa recolectando los tubérculos. La perdiz todo el tiempo "recolecta" papas para alimentarse. También hay metonimia entre el fémur del ave, la flauta y la música. En un relato registrado por Toro Montalvo (2016a) la analogía es también explícita, la perdiz aparece como una bella jovencita, pequeña, rellenita, de ojos redondos, con una pollera y manta gris y derrochando simparía.

El ratón seductor[15]. El R17 fue el único relato de este género registrado.

R17: Relato de doña María Ramos Huamán, natural de la comunidad de Cedropampa, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1999.

Una chica vivía en su *hatus* [estancia], entonces, solo por las noches, un joven iba a visitarla, hasta que adquirieron un compromiso. Tiempo después la muchacha apareció gestando. Entonces, el *ukush* [el pericote] le llevaba todas las cosas necesarias para esa casa, nada le hacía faltar. Hasta que un día, la muchacha dio luz.

Pero el muchacho le visitaba solo por las noches. Como de una semana después, la madre de la muchacha fue a visitar a esta. La muchacha había salido a cuidar sus vacas, mientras tanto su madre empezó arreglar la cama y encontró muchos ratoncitos recién nacidos; entonces dio muerte a todos los roedores.

Cuando la muchacha llegó, viendo que su madre había dado muerte a sus hijos, lloró desconsoladamente. Entonces su madre preguntó: "¿Es que no vives aquí? En

15 Ratón campestre (*Apodemos sylvaticus*) en *kichwa* es *ukush*, *ukucha* o *mio ukucha*.

tu cama había parido un pericote". La muchacha no dijo nada, solo estaba llorando. De pronto su madre le preguntó: "¿Tal vez tú pariste a los hijos del ratón?". "Sí" respondió la muchacha. "Ahora se llevará todas sus cosas". Por la noche, el pericote hizo mucho ruido en la choza, y al día siguiente no amaneció nada, todas las cosas que trajo para la muchacha desaparecieron.



Fotografía 6: Ratón de campo ("ukucha" en kichwa) Tomado de la Web.

El ratón (fotografía 6) se presenta ante la muchacha pastora de vacuno como un joven que la visita a su estancia por las noches. Un relato acopiado por Lucila Quispe en el distrito de Mariscal Cáceres (Huancavelica) describió que el visitante es una rata que viste terno plomo y corbata blanca y enamora a una joven (BDA, 2002). El color del pelaje del roedor es análogo a la vestimenta del "*misti*", "mestizo" o "citadino" que son los que generalmente andan trajeados y que son diferentes de las usanzas de los campesinos.

El gorrión seductor[16]. El R18 fue el único relato de este género registrado.

R18: Relato de la joven Cristina Enciso Reginaldo, natural de la comunidad La Loma, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1998.

> El *pichinkucha* [gorrión] andaba solo por las noches. El *pichinkucha* iba a buscar muchachas. Durante alguna de esas andanzas, una de las muchachas lo había amarrado con su faja y luego fue a avisar a su hermana. Cuando volvieron, vieron que el *pichinkucha* estaba amarrado en la cama con la faja de la muchacha, pero ya estaba muerto.

El gorrión (fotografía 7) está por el varón enamorador. Pero aquí se nota cierta pobreza analógica. Hay que buscar relatos de otros lugares para entenderlo en su plenitud. Sin embargo, el motivo de los pájaros seductores es amplio en la tradición oral.

---

16 Gorrión (*Zonotrichia capensis peruvianis Lesson*) en *kichwa* es *pichinkucha, pichiwsa* o *pichinchurru*.



Fotografía 7: Gorrión andino ("pichiwsa" en kichwa) (Tomado de la Web).

El hintil seductor. A este grupo pertenecen los relatos 19 y 20. El R19 será el referente de análisis y el R20 es presentado en el anexo.

R19: Relato de don Juanito Medina, 28 años de edad, natural de San Antonio, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1987.

> Dos chicas estaban en su estancia y, cada noche, dos muchachos los visitaban. Nunca venían en el día. Llegaban solo por las noches. Cuando escuchaban el canto del gallo, ellos se iban de inmediato.
>
> Por eso las muchachas habían planeado invitarlos a una fiesta.
>
> –Cuando vengan esta noche, como quien hace fiesta, los haremos amanecer en nuestra estancia –habían dicho.
>
> Esa noche llegaron los muchachos. Cuando las muchachas invitaron, ellos tomaron asiento.
>
> Cuentan que los muchachos vestían trajes elegantes. Vestía como los blancos. Esa noche empezaron a bailar. Los muchachos bailaban haciendo una rueda y "wapeando". Las muchachas también bailaban sin soltar a los jóvenes ni por un momento. Cuando estuvieron bailando así se oyeron el primer canto del gallo. En ese instante los muchachos dijeron:
>
> –Ya regresaremos a nuestras casas.
>
> Pero las muchachas, como habían planeado, no las soltaban.
>
> –Esta vez amaneceremos –dijeron.
>
> Entonces los "*mistis*" dijeron:
>
> –¡Déjennos ir! ¡Déjennos ir!
>
> Cuando así estuvieron rogando amaneció, entonces esos "*mistis*" se convirtieron en huesos y se derramaron por el suelo.
>
> Entonces las muchachas dijeron:
>
> –Estos muchachos habían sido dos ***hintilis***.
>
> –Por eso vendrían por nosotras solo por las noches.

El ***hintil*** (ilustración 2) se presenta ante la muchacha como un joven con traje ele-



Ilustración 2: Los caballos de Chirico (Josué Sánchez) (Tomado de la Web).

gante como el "*misti*", "mestizo" o "citadino". La contextura del esqueleto se dibuja presentando al ***hintil*** como un joven delgado y elegante.

Crescencio Ramos (1992) ha registrado que el ***hintil*** se presenta ante la muchacha como un joven apuesto, pero bastante alto (hay una asociación entre delgado y alto). Por su parte, Oswaldo Pari en Nuevo Occoro en Huancavelica (BDA, 2002), describe al ***hintil*** como un joven indígena, con chalina blanca, poncho negro, pantalón de bayeta y ojotas. En Huarisca (Chupaca en Ananwanka) el ***hintil*** aparece como anciano. Las analogías de la vestimenta campesina y la apariencia de anciano son obvias.

2.3. La simbología

El perro

El perro en los cuentos de los seductores representa al "*misti*" (al blanco), al "mestizo", al "citadino" y al agricultor campesino. En otros contextos andinos el perro "parece que poseyera el estatus de no–animal y es considerado como ayudante y colaborador en el cuidado de los rebaños" (Flores, 1974: 257). Además, en la simbología andina el perro ocupa un espacio liminar entre la vida y la muerte, puede ver a las almas, cumple una función psicopompo, anuncia la muerte, protege de los condenados, cuando el dueño arde en el purgatorio el perro le lleva agua en sus orejas, es oponente del diablo para salvar al dueño o la dueña, los cachorros son utilizados para hacer jubeos, sus legañas le permite ver a los espíritus, si una persona se unta los ojos con la legaña del perro vería a las almas, a los condenados y demás espíritus y podría enloquecer[17], el caldo de cabeza de perro cura a los enfermos mentales, entre los wanka el perro aún es sacrificado en honor de Wallallo.

17 Isaac Huamán (2016) dio cuenta de un relato de Epifanio La Rosa registrado por Susan La Rosa, en Recuay, en el que un hombre se puso la legaña del perro y vio a las almas [pero no a otros espíritus].

Hay escasas referencias que aluden al perro como animal sagrado. El Inca Garcilaso de la Vega describió que "antes de los Incas adoraron diversos animales, a unos por su fiereza, como al tigre, león y oso […]. También adoraban a otros animales […]. Adoraban al perro por su lealtad y nobleza" (1973a [1609]: 36).

Víctor Navarro del Águila (1983) registró un mito sobre tres héroes culturales surgidos de la laguna de Choclococha (Castrovirreyna, Huancavelica), uno se estableció entre los *Chanka*; otro entre los *Pokcra*; el último entre los *Wanka*. "Reinaron muchos años enseñando a los hombres las ciencias i las artes i lograron ordenar el mundo, i una vez terminada su misión, el que fuera padre de los Wanka se convirtió en un perro; el de los Pokcra en halcón; i el de los Chanka en león. […] Desde entonces, los Pokcra divinizaron el águila indiana (el *waman*), los Wanka el perro peruano (el *atokc*: zorro) i los Chanka el león andino (el puma). De hecho, se convirtieron en *apukuna* (dioses míticos) i se apellidaban: *Apu Waman* (Dios halcón), *Apu Oskco* (Dios León), i *Apu Atock* (Dios Zorro)".

Como afirman los arqueólogos no existe una etnia "Pokcra", por tanto, debe tratarse de un mito modificado no hace mucho e hizo suyo el discurso de los intelectuales ayacuchanos que lo inventaron para proyectar un elemento identitario regional. Con relación al héroe que se convirtió en perro, surge una confusión porque en un momento se habla del perro y en otro del zorro. Pues, aun cuando ambos sean cánidos, perro y zorro son diferentes.

En cambio, son más ricos los datos del perro como víctimas de sacrificio en honor de ciertas huacas (*wakas*) regionales. En el *Manuscrito de Huarochirí* el perro se torna en sustituto de los sacrificios humanos. "Cuando Huallallo, de vencedor, cayó vencido y huyó, fue sentenciado por [Pariacaca] a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres. También ordenó que los huancas le adoraran; y, como su dios comía perros, también los huancas le ofrendaban estos animales y ellos mismos se alimentaban de perros. Y es esa la razón de porqué hasta ahora a los huancas los llamamos come perros" (de Ávila, 1966: 73). Tanto Garcilaso de la Vega (1973a [1609]) como Guaman Poma (1988 [1615]) hicieron anotaciones semejantes.

Del mismo modo, el perro ha sido soporte de varios mito–creencias. Así, en tiempos de los *inqas* pensaban que el eclipse de Luna era porque esta se enfermaba y que podía caer y matar a todos. Por eso al empezar el eclipse tocaban cuanto instrumento hiciese ruido y "[…] ataban los perros grandes y chicos, dábanles muchos palos para que aullasen y llamasen la Luna, que, por cierta fábula que ellos contaban, decían que la Luna era aficionada a los perros, por cierto servicio que le habían hecho, y que, oyéndolos llorar, habría lástima de ellos y recordaría del sueño que la enfermedad le causaba" (Garcilaso de la Vega, 1973a [1609]: 120). Los ruidos y los aullidos de los perros buscaban que "la Luna resucite" (Arriaga, 1961).

Por el incanato se creía que el aullido de los perros ahuyentaba a las heladas. Este mito–creencia todavía está presente en la memoria de los agricultores en el valle del Wankamayu o Atunmayu y las partes altas de las cordilleras.

Guaman Poma narró que los indios yungas de los llanos hasta Quito y Nuevo Reino "enterraban a sus difuntos con perros" (1998 [1615]: 211). En efecto, las investigaciones arqueológicas corroboran la presencia de restos de perros en las tumbas y que

habrían tenido una clara función de guía de las almas al más allá (Goepfert, 2008).

Cieza de León habló de ciertas "malas costumbres de los indios" que viven en el interior de los Andes, que fue informado por un español vecino de villa de Plata que "tomó a una india y a un perro cometiendo este pecado, y que mandó quemar la india" (1973 [1553]: 220). Otros españoles le informaron "que oyeron que indios suyos cómo en la provincia de Aulaga parió una india, de un perro, tres o cuatro monstruos, los cuales vivieron pocos días" (1973 [1553]: 220).

Hasta ahora gran parte del mito–creencia que tiene su soporte en el perro está vigente en algunos ritos, en las prácticas de la medicina tradicional, en los diversos relatos como en los cuentos sobre los seductores, los condenados, las almas y los diablos; en ciertos mitos de origen y en los sueños y su simbolismo correspondiente. La crónica de Cieza de León, más allá de su mirador etnocéntrico occidental y aun cuando refiera a otras áreas y otros tiempos, tiene cierta afinidad imaginativa con los cuentos del perro seductor.

El aqchi

El *aqchi* en los cuentos de los seductores aparece representando al "*misti*" (al blanco), al "mestizo", al "citadino" y al campesino agricultor. Hay personas que le dicen "El caballero" por su connotación masculina, ave apuesta y elegante, pero que sutilmente subraya al otro radical y dominante.

Otrora esta ave fue sagrada y estuvo relacionada con los símbolos de poder entre los *inqas*. Garcilaso de la Vega lo identificó como "*corequenque*" y escribió que el *Inqa*:

> Traía […] en la cabeza [cuando estaba sin la borla] otra divisa más particular suya, y eran dos plumas de los cuchillos de las alas de un ave que llaman *corequenque* (1973b [1609]: 174).

Las plumas eran sagradas por estar asociadas a los primeros *inqas*. Para obtener las plumas, anotó Garcilaso,

> Cazaban las aves con la mayor suavidad […] y quitaban las dos plumas, las volvían a soltar, y para cada nuevo Inca que heredaba el reino las volvían a prender y quitar las plumas, porque nunca el heredero tomaba las mismas insignias reales del padre, sino otras semejantes (1973b [1609]: 175).

El carácter sagrado del ave fue descrito también por Pedro Sarmiento de Gamboa, cuyo nombre habría sido "indi", era aquel que "Mango Capac" traía consigo desde "Tampu–Tocco", "[…] al cual veneraban todos y le temían como a cosa sagrada […]" (1988 [1572]: 54). Los sucesores de "Mango Capac" lo habían tenido cerrado en "[…] una petaca o cajón de paja, que no la osaban abrir, tanto era el miedo que le tenían, mas Mayta Cápac, como más atrevido que todos, deseoso de ver qué era aquello que tanto guardaron sus [ante]pasados, abrió la petaca y vido el pájaro indi y habló con él; ca dicen que daba oráculos. Y de aquella confabulación quedó Mayta Cápac muy sabio y avisado en lo que había de hacer y de lo que le debía de suceder" (1988: 69).

Antonio de Alcedo anotó que el "Curiquingui […] llamada también Ave del Inca: en Perú es mayor que una Gallina, con las alas, y la cola mas largas: es de color pardo claro, manchado de ondas de amarillo muy subido, ó color de oro, por lo que le dan el

nombre: es ave casi tan doméstica como las Gallinas, rara vez se ve sola, y vuela poquísimo al salir de sus dormidas hasta unirse muchas en los campos y prados donde están dando carreras todo el día, limpiando y purgando la tierra de insectos hasta retirarse a dormir por las noche: es enemiga de las culebras que embiste poniendo por escudo el ala para defenderse de sus picadas [sic] hasta que la mata, y separa la cabeza para comer el resto. Dicen los naturales del Reyno de Quito que si alguna vez la muerde la culebra corre apresurada á buscar una yerba con la que se libra del veneno" (1789: 74).

Actualmente en la tradición oral y el folclore ecuatoriano, el *Corequenque* es identificado con el *aqchi*. Algunos estudiosos dicen se trataría de un colibrí dorado y no del matamico. Inclusive se dice que sería una especie extinguida, mientras que otros aseguran haberlo encontrado en algún territorio de los Andes Centrales de Perú.

En los cuentos estudiados ya no quedan vestigios del carácter sagrado del *aqchi*. Más bien se trata de relatos que han metaforizado la construcción de las otredades de quienes se debe temer y desconfiar.

La culebra

La culebra en los cuentos de los seductores aparece representando al "*misti*" (al blanco), al "mestizo" y al "citadino"; esta característica simbólica está ausente en el relato que Taipe, Hümmler y otros (2011) registraron en Chihuaco, Pampas. Es un símbolo fálico por excelencia. Sin embargo, la representación anterior no es absoluta, porque, en la misma zona estudiada, la "***surtihilla***" (una serpiente de colores) tiene connotación femenina. Del mismo modo, en otras áreas, como en la parte amazónica de Ecuador y Colombia, hay discursos que refieren a una mujer–serpiente que "puede aparecer como una hermosa extranjera de piel blanca, con largos cabellos bajo sus caderas" (Harrison, 1994: 196) o la referencia a la mujer–serpiente (*amaru huarmi*) ligada a la génesis de los Shuar (Lepe, 2005). Por la selva peruana, en Ucayali, hay relatos que afirman que la boa se convierte en una mujer hermosa que seduce al hombre y que, al acostarse en la cama, es devorado por el reptil.

Serpiente en *kichwa* es *amaru* y tiene carácter mítico y sagrado. En determinados contextos, el toro que habita las profundidades de las lagunas reencarna al *amaru* (Luis y Mateo Millones, 2013). La serpiente simboliza a las fuerzas ctónicas, pero también aparece como los rayos del Sol (con carácter uránico), representa al agua, al aluvión, a la granizada, a la cordillera, a los desbordes de los ríos o lagunas, a los temblores y a los terremotos (Luis y Mateo Millones, 2013). Lorenzo Tacca (2010) ha registrado que la *sachamama* es una serpiente de dos cabezas que se convierte en arco iris y que *yacumama* (nombre de la serpiente en otros contextos) se convierte en un río o en el rayo.

Los cronistas tienen diversos registros del carácter sacro del *amaru*. Guaman Poma atribuyó a Manco Cápac (*Manqu Qhapaq*) pertenecer a la casta de "los amaros [*amarukuna*] y serpientes", que por no haber tenido padre conocido le dijeron "hijo del sol" cuya madre fue Mama Uaco (*Mama Waqu*] y que sería hijo del Amaru (1980 [1615]: 58–60). Este mito dice que la serpiente se reprodujo en una mujer. Los cuentos contemporáneos sobre la serpiente seductora podrían ser producto de la devaluación de este y otros mitos antiguos.

El *Manuscrito de Huarochirí* registró la afinidad de la serpiente con el agua, la agri-

cultura y la fertilidad. Pariacaca para ganarse el amor de Chocasuso, mujer hermosa del *ayllu* Copara en Huarochirí, cuyas chacras estaban "muy necesitadas y faltas de agua con que regarse", promete hacer un canal y mandó que se juntasen todas las aves, las culebras y lagartijas, osos, tigres, leones y demás animales y ordenó: "[…] que con mucha brevedad desmontasen todo aquello por donde parecía haber de proseguir la dicha acequia; lo cual hicieron. Y hecho, les volvió a mandar que echasen cordel y ensanchasen la zanja que había y prosiguiesen con otra nueva hasta las chacras […], el raposo[18], con sus mañas y razones, salió con que habla de ser el acordelador y así, estando haciendo su oficio y llegando a aquel lugar que ahora está por encima de la iglesia de San Lorenzo, con su cordel, vino de lo alto una perdiz volando y […] venía haciendo […]: Pich, pich, y el descuidado raposo diciendo: Huac, turbado, rodó por el cerro abajo y luego, todos los gastadores y peones que a la mira estaban, con grande enojo y enfado de lo sucedido, mandaron a la culebra que subiese y ella echase el cordel y prosiguiese lo comenzado. La cual lo hizo, pero no tan bien como de antes lo hacía el raposo [...]" (Ávila, 1966: 215–217).

Como se ha visto, zorro y culebra están relacionados con el agua. La serpiente, identificada con el agua, es también semen germinal (Cáceres, 2002). Pero, en otros contextos la serpiente es solar y el zorro es lunar. Hasta ahora los campesinos se guían por los aullidos del zorro para prever temporadas de abundantes o escasas aguas.

La serpiente es también causante de las enfermedades de los humanos. En la mitología de Huarochirí (Ávila, 1966 y Taylor, 2008), Huatiacuri (hijo de Pariacaca) obteniendo el saber por la plática de dos zorros, cura la salud de Tamtañamca, quien estaba enfermo a raíz de la "relación culpable" de su mujer con otro hombre y que por dicha culpa vivía encima de su bella casa una serpiente y un sapo con dos cabezas debajo del batán a las que debían dar muerte. Paradójicamente, actualmente, el sebo y el "canal" (la estructura ósea) de la serpiente son utilizados para sanar ciertas dolencias. Iguales usos medicinales tienen los batracios.

En los cuentos materia de este estudio y en "La amante de la culebra", registrada en Qusqu por el padre J. Lira (1990), la serpiente vive debajo del batán, la muchacha duerme en una habitación o en una cama contigua al batán del cual sale por las noches para dormir con ella. En los cuentos de Tayacaja la mujer alimenta a la serpiente con leche de vaca (por la zona de Pampas además de leche se alimenta con queso), en el cuento cusqueño se alimenta con harina. En ambos casos, la comunidad o los familiares dan muerte a la serpiente y a las crías. Solo en el relato de la comunidad Chihuaco–Pampas, una de las crias logra sobrevivir y es criada por su madre hasta que se convierte en un joven apuesto que en el futuro protegerá a su madre.

Los relatos sobre la reproducción de las culebras cambian también de formas. Hay mito–creencias huancavelicanas que consideran que la mujer que recoge agua del manantial en plena llovizna o cuando hay arco iris, puede alumbrar sapos y culebras. En el sur peruano, la atracción de las mujeres o varones por el arco iris es por el color de las ropas que visten (Valderrama y Escalante, 2000). En las tradiciones de Huarochirí,

18 En la traducción de Gerald Taylor (2008) es nominado específicamente como el zorro.

Huancavelica y el sur andino, la serpiente y el batracio están relacionados con el agua, pero como comentaba Crescencio Ramos, "en el imaginario popular, el sapo simboliza al sexo femenino y su nombre es 'María'; en cambio a la culebra le llaman 'José'".

Arguedas e Izquierdo dieron cuenta de un relato registrado en Pillao, Pasco, en la que un sueño revela a una mujer que daría luz dos huevos que los colocaría en un mate y que depositara leche todos los días. El sueño le dice que las serpientes serían sus hijos y que las amamantara. Otro sueño le advierte que huya sin voltear, porque las serpientes exterminarán a toda la gente del lugar. Dos indios que salían de las montañas, que sabían "que las serpientes no ven a la salida del sol, las esperaron a esa hora, en las alturas de un cerro; y así fue como cortaron las cabezas de las serpientes" (2012: 46).

En otro cuento registrado por Arguedas en Lucanamarca, la gente del pueblo sentencia a la madre de un lagarto devorador de mujeres: "Después de que mueras, una serpiente mamará de uno de tus pechos y del otro un sapo. Ese será tu castigo" (1986: 109).

Como se puede notar, en el imaginario andino, las serpientes no solo gustan de la leche del vacuno, sino también pueden succionar la leche de los pezones de las mujeres. Esta creencia no solo es andina, sino parece pertenecer a varias culturas del mundo.

El vínculo simbólico entre la serpiente con la actividad pecuaria es complementado con la presencia del batán (*maray*) (y la harina con la que se alimenta la culebra en el cuento del Alto Urubamba) que lo relaciona también con la actividad agrícola, está relación se hace más estrecha cuando la serpiente es semen germinal y está asociada al agua para el riego de los campos de cultivo. En esta línea, en otros contextos culturales (como en la comunidad de Huanusco en Pariahuanca), la papa *shukre*[19] se convierte en culebra por las noches. El *shukre blanco* es culebra blanca y el *shukre negro* es culebra negra, dicen que pelean entre ellas, por eso las *pirwas* (depósitos de paja) se desgastan rápido.

Uno de los relatos acopiados en el norte de Tayacaja señala que a la "muchacha le gustaba mucho hacer los molidos en el batán. Pero debajo del batán vivía una culebra. Cuando ella molía con las piernas abiertas, la culebra penetraba en la mujer. 'Josecito' –diciendo le alimentaba con leche". Al respecto, Crescencio Ramos me hizo notar que "la serpiente no solo seduce a las mujeres al transformarse en humano, también se habla de la penetración de este ofidio al vientre de la mujer, allí permanece varios meses y sale solo cuando la mujer se halla dormida; cuando se sospecha de la presencia de la serpiente dentro del cuerpo de la mujer, se la puede 'atraer' haciendo sentar a la mujer sobre una olla de leche tibia que evapora".

"Pero –continúa Crescencio Ramos– en la imaginación popular no solo las serpientes penetran al vientre de la mujer y se asienta en la matriz; también las lagartijas penetran al vientre de las mujeres cuando estas duermen en el campo, y salen cuando las mujeres están dormidas durante el día de sol. Estos *short history*, como dicen los ingleses, se escucha entre los yungas de La Paz, Bolivia".

Finalmente, el discurso cristiano fue re–interpretado por los pobladores de la zona estudiada. Así un anciano en la comunidad La Loma, me narró que en tiempos muy antiguos la culebra caminaba erguida como las personas. Pero cuando la Virgen venía

19 Papa nativa en forma de media luna. Icónicamente en forma de serpiente.

montada en un burro, la culebra la hizo asustar. Luego le conversó a la Virgen, pero esta no contestó. Cuando irguiéndose más la culebra le volvió a hablar a la Virgen, esta dijo: "Cuando yo haga la señal de la Cruz con la mano izquierda, tú dejarás de andar erguida y andarás como cualquier sabandija arrastrándote. No debiste asustarme". Desde ese día, la culebra camina con los brazos y los píes dentro de su propio cuerpo.

El murciélago

El murciélago en los cuentos de los seductores aparece representando al "*misti*" (al blanco), al "mestizo" o al "citadino". Manuel Nieves (1991) ha registrado un relato en Huánuco en la que el murciélago visita a una joven soltera como un galán apuesto, con una guitarra y con poncho negro. Después de las sospechas de la joven, el murciélago es atrapado en espinas y muere cantando a su amada: "Déjame mamita, déjame paloma, no partas mi corazón, que me muero por tu amor".

Más arriba vimos que Lévi–Strauss relacionó al murciélago con el origen de ciertos bienes culturales e instrumentos musicales. El relato huanuqueño se convierte en una evidencia más contemporánea con relación a los registros de nuestro antropólogo. La consideración mitológica de las cuevas como las *paqarinas* de los hombres no está lejos de una analogía con los quirópteros que suelen residir en las cavernas.

Por el área estudiada hay murciélagos. Por las noches ingresan en las viviendas de los campesinos y las chozas de las pastoras, hacen sentir su presencia con sus aleteos, dan unas vueltas y se van. En el cuento comentado el murciélago visita a las muchachas solo por las noches y antes del amanecer se va. Cuando los caballos o mulas aparecen con heridas en el lomo, los campesinos afirman que fueron mordidos por el murciélago. En el cuento estudiado, el joven–murciélago trae cada noche "chicharrones" que más adelante descubre la muchacha que eran los trozos de carne arrancada del lomo de los équidos.

Gvaman Poma de Aiala describió al murciélago como un animal de mal agüero que, si ingresa a una vivienda, los habitantes de la misma pueden morir. De otra parte, presentó el dibujo número 77 titulado "OTABO CALLE PUCLLACOC" que tiene las inscripciones "de edad de cinco años" y "niño de la doctrina" (1615: 208 [210]). Describió que son los niños que servían a sus padres haciendo jugar a los menores o ayudaban a criar a los huérfanos y que estos estaban en edad apropiada para recibir doctrina y escuela y "conbiene que sean castigados y dotrinados en todo el rreyno por la horden del rreyno y buena ley" (1615: 209 [211]) (ilustración 1).

El niño del dibujo está en un campo abierto. Está descalzo. Juega con su mano derecha con una honda del cual sale disparada una piedra. Viste una especie de camisa sin mangas. En la cabeza trae un tocado con un murciélago. Sobre este tocado no dijo nada Gvaman Poma.

González, Rosati y Sánchez (2002) afirmaron que el tocado recuerda al uso de indígenas en otros lugares del área andina y que son confeccionados con la piel completa de un murciélago. Los autores afirman: "El tocado que lleva el niño significaría que desde esta edad está en condiciones de ser elegido para ser sacrificado" (2002: 152). En efecto, las culturas prehispánicas no han estado exentas de los sacrificios humanos. Pero hay que considerar que, si el sacrificio lleva a la muerte, también "garantiza" la vida de los sacrificantes.



Ilustración 1: Dibujo 77.
La octava "calle" o grupo de edad, pukllakuq, niño juguetón de cinco años 208 [210]
OTABO CALLE, PVCLLCOC [juguetón]
/ de edad de cinco años /
niño de la dotrina /
/ pukllakuq /

¿Y qué hay del murciélago en los registros arqueológicos? En el lanzón de Chavín (900 – 200 a. n. e.), algunos estudiosos encuentran que la figura principal es una divinidad antropomorfa felinizada. Otros, como Burger (citado por Arango, 2005), sostienen que parece haber un murciélago arriba de la nariz. Del mismo modo se argumenta que la figura central de la Estela de Raimondi es un murciélago. En esta última tendencia se ubican los estudios de Wong (2009) y Wong y Arbaiza (2010).

Antonio Wong argumentó la relación entre las representaciones más importantes de estilo de la cultura Chavín y la representación gráfica del murciélago como expresión simbólica de un grupo social de origen eminentemente selvático, cuya influencia habría sido por las oleadas migratorias y la cercanía de Chavín con la selva.

En otro trabajo, Wong y Arbaiza apoyándose en la tradición oral de diversos pueblos amazónicos postularon que este culto se habría expandido "por la presencia de grupos pertenecientes al tronco lingüístico jibaro, en el cual están comprendidas las lenguas aguaruna, achuar, awajun, wampis, huambisa, jibaros" (2010: 344). También hablan de un mito awajun referido al murciélago (*Aetsetseu* – El cortador), en la que el quiróptero canta "*Aetsetseu, aetsetseu, como si fuera pajarito dashipkit voy a saltar. Aetsetseu, aetsetseu como pajarito dashipkit voy a saltar. Aetsetseu, aetsetseu, aetsetseu, aetsetseu voy a saltar como pajarito dashipkit. Aetsetseu, aetsetseu, aetsetseu, aetsetseu*" (2010: 345). Lo anterior coincide con los estudios de Lévi–Strauss que relaciona al murciélago con el origen de ciertos bienes culturales entre ellos los instrumentos musicales. Del mismo modo, uno de los relatos contemporáneos presenta al quiróptero como un joven galán que toca la guitarra y que muere cantando.

Entre los estudios de la cultura Mochica (200–700 n. e.), Nicolás Goepfert dio cuenta del hallazgo, en la Huaca de la Luna, de un conjunto de sepulturas con nuevas evidencias de ofrendas de camélidos, cánidos, cuyes, aves y murciélagos. Se interpreta este simbolismo como una función psicopompo y alimentario. En la iconografía mochica, el murciélago estuvo asociado "al sacrifico humano por desangramiento" (Goepfert, 2008: 242).

Todo lo anterior permite afirmar que el relato del murciélago seductor son textos devaluados de mitos que, aunque presenten reminiscencias de su origen, se han convertido en cuentos para metaforizar a las otredades étnicas.

La perdiz

La perdiz aparece en el cuento comentado representando a la mujer del campo, contraria al agua, con características anti–agricultura, es parte del alimento humano y da origen a la flauta.

Cuando el muchacho, enviado por su madre, fue a revisar el cultivo de papas, encontró a una bella muchacha campesina, que le dijo que estaba recolectando algunos tubérculos de su chacra. El muchacho se enamoró y le pidió que vaya con él a vivir a su casa. En otro cuento registrado por Jeison Huarca (s/f), la perdiz se enamoró de un pastor, al mojar sus alas se convirtió en una mujer encantadora y pidió posada al pastor hasta que pasen las lluvias.

Rodolfo Sánchez resumió los registros de Molina y Cobo y escribió: "Las estrellas se conciben frecuentemente como aves magníficas, tales como unas guacamayas hermanas que bajan del cielo para robar papas, una de las cuales es obligada a casarse con el campesino que la captura" (2011: 22). Este mitema es igual al encuentro del joven y la muchacha–perdiz del cuento estudiado, ambas son aves, ambas extraen papas, ambas se quedan con el varón.

Existe una canción *kichwa* que dice "*Ay yutuchallay, purumpi yutuchallay. Paralla chayamuptin, waqakullachkanki. Paralla chayamuptin, llakikullachkanki*" (Ay perdiz, perdiz en el monte, cuando llega la lluvia, estás llorando, cuando llega la lluvia estás triste). De esta canción se puede deducir que la perdiz está asociada con lo seco, lo soleado, lo caliente que lo hace ave solar.

Lo anterior sirve para plantear que la perdiz es un ser anti agricultura. Recordemos que, en el *Manuscrito de Huarochirí*, cuando Pariacaca mandaba construir una acequia para los campos de cultivo de Chuquisuso y su ayllu, el vuelo y ajeado de la perdiz hizo rodar al zorro que era el acordelador para el ensanchamiento de la acequia y que por esta razón el agua no llegó hasta el espacio adecuado ni tuvo la cantidad suficiente (Ávila, 1966 [¿1598?]; Taylor, 2008; Millones, 2010). Aquí se nota con mayor precisión la oposición de los seres lunares y solares. El zorro está relacionado a lo húmedo, lo lluvioso, lo frío, que lo hace un animal lunar en oposición a la perdiz que es un ave solar.

Pero la cualidad anti agricultura de la perdiz también aparece de modo directo cuando el ave, para sobrevivir, tiene que escarbar la tierra y obtener los tubérculos. Esto sucede desde el momento de la siembra hasta la cosecha. Puede sacar las semillas depositadas en la tierra o sacar los nuevos tubérculos para alimentarse. De ahí que los campesinos tengan que cuidar sus parcelas intentando cazar a las perdices.

La carne y los huevos de la perdiz son muy apreciadas. Generalmente en el campo todo varón desde niño lleva consigo un tirapiedras ("jebe") que sería la versión moderna de la *waraka*, que da mejor precisión para cazar aves. Las perdices son cazadas de vez en cuando por los varones. En cambio, la recolección de huevos es realizada más frecuentemente por las mujeres que al estar apacentando sus animales las pueden encontrar.

En el cuento comentado, la "muchacha" vive cubierta por una olla y es descubierta por la madre del muchacho que la cocina y la hace comer a su amada. Entonces el joven, fabrica una quena del fémur de la perdiz cuya melodía es siempre melancólica. Jeison Huarca (s/f) describió que el joven repite un canto muy triste: "Pirr, pirr, pirr Tu madre me capturó… Tu madre me mató… Tu madre me cocinó… Tu madre me saboreó y luego me comió". El relato metaforiza la preferencia de las uniones endogámicas, aunque puedan existir uniones de un miembro de una comunidad con el de otra, entonces, la muerte de la perdiz metaforiza la rivalidad de la nuera con la suegra en un contexto patrilocal. En el relato registrado por Toro Montalvo (2016a) la rivalidad es entre nuera y abuela del muchacho.

En términos generales hay mitos andinos que explican el origen de la quena a raíz de la pérdida de una amada, cuyo amante saca un fémur del cadáver de ella y fabrica la quena. Da la impresión que estamos ante una mutación de forma, hay cambio de la muerte de la mujer por el de la perdiz. Igual que en el mito del murciélago estamos ante los orígenes de ciertos bienes culturales que se habrían devaluado transformándose en cuento.

Sin embargo, hay que puntualizar que no es solo la perdiz transformada en mujer que seduce al campesino joven. Crescencio Ramos me comentó que también lo hace el sapo hembra (*hampatu*) transformada en mujer. "En algunos lugares de la sierra abundan los sapos y entran a la cocina, al dormitorio, hasta a los fogones apagados, inclusive a la cama y pueden esconderse en los sobacos de personas dormidas (antiguamente no existían catres); parece que estos animales en determinados momentos buscan abrigo". En efecto, en la introducción se ha señalado a varios animales seductores de hombres jóvenes, todos ellos de distintos contextos culturales. En el área estudiada tal vez haya más casos, hay que continuar indagando. Debe haber cuentos que aún no conocemos.

El ratón

El ratón aparece representando al varón no–campesino. El relato acopiado por Lucila Quispe (BDA, 2002) narra que una rata se enamora de una chica y que por la noche aparece con terno plomo y corbata blanca. Estamos ante una figura analógica de un varón que viste como citadino ("*misti*"). En el relato nuestro, la mujer es pastora; en cambio el roedor se relaciona negativamente con la agricultura, específicamente como consumidor de cereales tanto en el campo como al interior de las viviendas campesinas.

Sin embargo, en otros relatos el ratón simboliza la laboriosidad y la tendencia a acumular los frutos de la recolección. Este hecho lo opone al pájaro carpintero – *Colaptes rupicola*, que en vez de acopiar productos se las pasa cantando y cantando (Taipe y Orrego, 1997b).

En el cuento comentado, el ratón no le priva de nada a la muchacha, pero cuando fue descubierto y muerto sus críos, el ratón se irá llevando todas sus cosas. Entonces

también estamos ante la figura en la que el roedor representa la abundancia.

El gorrión

El gorrión representa al varón enamorador ¿Local o extraño? Se puede presumir que es extraño, pero no en el sentido de la otredad étnica, sino que da la impresión que estaría metaforizando al varón de otras comunidades. Es decir, podríamos estar ante la metáfora de preferencia del matrimonio endogámico.

Además del conocido cuento del cóndor raptor y del *aqchi* seductor, la trama de este relato existe en otras culturas amazónicas. Así un mito "arahuaca ashéninca" habla de la muchacha y el pájaro satotore. En resumen, los padres salen a pescar. La muchacha queda sola en su cuarto. Vino el satotore como persona y la enamora. Vive en la casa cubierto con una olla de barro. Los padres descubren al pájaro, lo agarraron, lo amarraron y lo mataron (Ortiz, 2004).

La trama también está en los relatos míticos. "Cuniraya Huiracocha" se enamora de la doncella "Cahuillaca" con quien todos los *wakas* querían dormir sin conseguirlo. Cierto día ella se puso a tejer debajo de un árbol de lúcumo. En ese momento Cuniraya se convirtió en pájaro y subió al árbol donde tomó el fruto y echó su germen masculino e hizo caer el fruto frente a la mujer. Ella tragó el germen y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. Después de nueve meses "parió así doncella" (Ávila, 1975; Taylor, 2008; Millones, 2010).

Por último, la referencia del satotore ilustra que los relatos de las aventuras de las aves no fueron aislados, sino que según iban viajando en el tiempo y espacio se iban contextualizando a las realidades donde circulaban. Otra opción es que los seres locales fueron soportes del surgimiento de diversos imaginarios dando lugar a los relatos de áreas específicas. También es innegable que los mitos viajaron y viajan en el tiempo y espacio. Arguedas e Izquierdo (2012) dieron cuenta de que el hijo de un curaca se transformó en pájaro para ingresar al palacio de la hija de otro curaca; embarazó a la joven; el padre descubrió el ardid y mandó que lo maten; madre e hijo se arrojaron al mar y se convirtieron en las islas de Pachakamaq. Del mismo modo, cuando "Curinaya Huiracocha" perseguía a "Cahuillaca", llegó hasta las orillas del mar hasta donde estaban dos hijas de Pachakamaq, cuya madre (Urpay Huáchac) había entrado al mar para visitar a Cahuillaca; Curinaya Huiracocha, aprovechando su ausencia, violó a la hija mayor; cuando quiso hacer lo mismo con la otra, esta se transformó en paloma y alzó el vuelo (Ávila, 1975; Taylor, 2008).

El hintil

El ***hintil*** representa al varón de procedencia étnica y generaciones diferentes. Se presentan ante las muchachas pastoras como "*misti*" que viste traje elegante. En el registro de Crescencio Ramos (1992) aparece como un joven apuesto y alto. Por Nuevo Occoro (en Huancavelica), se presenta como un joven indígena, con chalina blanca, poncho negro, pantalón de bayeta blanca y ojotas (Oswaldo Pari en BDA, 2002). Por Huarisca (Chupaca en Ananwanka) el ***hintil*** es representado como anciano con poder capaz de enfermar y provocar la muerte de las personas que profanan sus espacios (Taipe, 2005).

En todos los casos, el ***hintil*** es de la otra humanidad, es un ser del inframundo que,

por haber quebrado las reglas básicas de la convivencia social, fue exterminado por lluvia de fuego y la emergencia de dos astros solares, pero que no está muerto "totalmente", porque su existencia afecta todavía a los humanos de las generaciones actuales.

En nuestros relatos el ***hintil*** llega solo por las noches a seducir a las pastoras, pero antes del tercer canto del gallo tiene que irse. Cuando la muchacha o las muchachas las retienen bailando Santiago hasta el amanecer, este recobra su forma de esqueleto y sus "huesos se desparraman".

En otras áreas, el baile de Santiago se transforma en danzas agrícolas. En el cuento la "Danza de la luna llena" de Juan Ayuque, comentado por Rommel Plasencia, "[…] el gentil participa como bailarín en la fiesta de la trilla del plenilunio y luego, al amanecer, solo quedan sus huesos" (Plasencia, 2012: 71). En los registros de Crescencio Ramos (1992) el "***hintil***" baila *waylash* haciendo trilla de cebada, pero las muchachas no lo sueltan y al amanecer se transforma en un montón de huesos.

El gallo es un símbolo solar. Su canto anuncia el advenimiento del astro (Chevalier y Gheerbrant, 1986). El canto del gallo "simboliza el inicio de otro tiempo" porque "separa la noche del día, así como de un tiempo de otro" (Valderrama y Escalante, 2000). La aparición solar se impone sobre la noche derrotando o anulando a los poderes asociados al inframundo y la obscuridad como el de los ***hintilis***.

Con el "***hintil***–*misti*" estamos ante una construcción de la alteridad étnica radical (indio/*misti*). Con el "***hintil***–indígena" estamos ante la metáfora de diferencia intergeneracional moderada. En el caso del "***hintil***–anciano" estamos de cara a una diferencia intergeneracional radical.

3. La seducción: Tiempo, espacio y reproducción

Los encuentros entre los seductores y los jóvenes (mujeres y varones) suceden generalmente por las noches y excepcionalmente durante el día. La noche parece ser el aspecto temporal preferido para que se operen las transformaciones de animales y esqueletos en humanos y se consuma la seducción.

La mayoría de los encuentros sexuales ocurre en espacios no culturizados o semi culturizados como el cerro, la estancia y la chacra. Los encuentros de la perdiz, el gorrión, un relato del perro y otro de la culebra acontecen en espacios plenamente culturizados como la casa de la mujer o del varón.

Cuando el encuentro de la culebra se da en el monte o en la estancia, por el día vive debajo de una roca y de noche ingresa a la choza como hombre. Cuando se trasladan a la casa de la mujer, la culebra vive debajo del batán. Cuando la mujer hace uso del batán, lo hace con las piernas abiertas, por tanto, permite que la culebra la penetre. Por las noches puede salir de su refugio y transformarse en humano e ingresa al lugar donde duerme la mujer. En algunos casos la mujer la alimenta poniendo un recipiente con leche junto al batán. En el relato registrado por el padre J. Lira, la serpiente es alimentada con harina.

La culebra de mis relatos habita en climas de templado a frío. Y en este contexto el reptil es masculino. En contraste, en estas mismas sociedades, en climas de templado a cálido habita una serpiente de colores denominada ***surtihilla*** que, en oposición a la culebra masculina, la ***surtihilla*** es femenina. En los carnavales de esta zona las mujeres cantan: "Camino ***realpi surtihillaschallay***, *anchuriy hinari, saru imaruykiman*" ("Sorti-

jilla en el camino real, hazte a un lado, retírate que te podría pisar"), estamos ante una metáfora que hace alusión sexual donde la ***surtihilla*** está por la mujer. Los hombres no cantan, solo bailan. Entonces quienes "pisarían" a la serpiente son los varones.

El encuentro del joven con la perdiz ocurre en el día y en el campo de cultivo, la perdiz aparece para el muchacho como una chica guapa escarbando algunas papas. Pero la "convivencia" se realiza en la casa del varón, porque la perdiz va a vivir a la casa del joven y lo hace clandestinamente igual que la serpiente, cuando el varón sale a trabajar, la perdiz queda cubierta por una olla. En cambio, por las noches llevan vida de pareja.

El encuentro del gorrión y su amante acontece en la casa de la muchacha, es capturado y muerto en la habitación de la mujer. Alejandro Ortiz (2004) describió un relato semejante entre los arahuaca ashéninca en el que el satotore (especie de pájaro rojo con ojos grandes) enamora a una muchacha y vive en la casa de ella cubierto con una olla. El padre de esta lo captura y da muerte al pájaro.

Uno de los encuentros sexuales del perro ocurre en la casa de la muchacha, pero en otros tres cuentos ocurren en las estancias. Este hecho podría ser reflejo que en la vida real los perros viven tanto en la casa como en las estancias. Entonces con facilidad aparece como seductor en ambos espacios. En contraste, el murciélago, el ratón y el ***hintil*** realizan las seducciones solo en las estancias.

De dichas relaciones sexuales solo en un caso la mujer llega a parir el hijo del perro y otras paren los hijos de la culebra y el del ratón. Vimos más arriba que está claro que la reproducción de animales machos en mujeres existe en varios mitos andinos. Los cuentos que acopié podrían ser textos modificados y devaluados de dichos mitos.

Uno de los cuentos señala que "en tiempos antiguos dicen que no hubo jóvenes. Por tal razón los animales 'engañaban' a las chicas". El "había una vez" o el "cierta vez" que caracteriza a los cuentos diferencia a los mitos que temporalmente remiten a lo primigenio, a los "tiempos antiguos".

Otros dos relatos señalan explícitamente el origen de las serpientes. La función del mito es dar cuenta del origen del mundo, del hombre o de las modificaciones posteriores a la primera creación. En el relato de la perdiz parece que estamos de cara al origen de la flauta andina fabricada del fémur del ave. Es clara también la reminiscencia del origen de algunos elementos culturales en el relato del murciélago.

4. Las alteridades en los relatos

Para comprender las alteridades subyacentes en los relatos sobre los seductores hay que ubicarse en el contexto temporal, político, social, económico y ecológico en los cuales se produjeron, circularon y consumieron los mismos.

Queremos llamar la atención sobre tres aspectos. Primero, recurrentemente aparecen en todos los relatos los animales y los ***hintilis*** representando a la otredad. Los actantes son descritos con signos de estar representando al "*misti*", al "mestizo", al "citadino" y al campesino (indígena).

"*Misti*" es la categoría que designaba al hacendado, por tanto, al blanco y al patrón. El contexto en el que surgieron estos relatos estaba definido por la coexistencia conflictiva entre haciendas y comunidades. El "*misti*" se oponía al campesino con condición de comunero libre o siervo de hacienda.

En la categoría "mestizo" estaban el administrador, el capataz y demás empleados de la hacienda, en consecuencia, también entre estos y los campesinos de comunidad y hacienda había relaciones conflictivas.

Habría una tercera categoría, el "citadino", a quien los campesinos podrían identificar unas veces como "*misti*" y otras como "mestizo", y designa a los docentes, empleados de salud, feriantes, comerciantes ambulantes de ganado, los transportistas, el cura y los músicos.

En la categoría campesino estaba aquel que pertenece a una comunidad libre o a la hacienda. Pero son muchas las comunidades y que entre ellas también tejieron y tejen sus propias solidaridades, tensiones y conflictos.

Las oposiciones expuestas adoptan también las formas de valle/puna, ciudad/campo, castellano/*kichwa* y letrado/analfabeto. Los relatos provienen de sociedades asentadas en alturas, en el campo, de habla *kichwa* y con cultura predominante oral. El "*misti*", "mestizo" y "citadinos" ocupan el valle, la ciudad, hablan el español y son letrados.

¿Cómo se relaciona lo anterior con los relatos sobre los seductores? Si bien los jóvenes (hombres y mujeres) se iniciaban sexualmente entre miembros del mismo grupo o de otras comunidades, también podían hacerlo con hombres pertenecientes a sus otredades no–campesinas. Sin embargo, las mujeres fueron además víctimas de abusos sexuales por los hacendados y sus hijos, por sus empleados y por algunos hombres pertenecientes a la categoría del "citadino". En una situación como esta los relatos metaforizan a los "otros" de quienes se debe temer y desconfiar radicalmente, así resulta explicable porqué los animales y el ***hintil*** están por el "*misti*", el "mestizo" y el "citadino".

Segundo, hay un grupo de relatos en el cual los animales y el ***hintil*** presentan signos campesinos (indígenas). Tanto los seductores que representan a las categorías no–indígenas como los que representan a los seductores con signos indígenas son muertos por un grupo de comuneros, por el padre, la madre, la hermana o por la misma joven seducida.

Si en el primer grupo de relatos comentados se construye el rechazo al "no–campesino", en el segundo grupo se construye el rechazo al campesino (varón o mujer) ajeno a la comunidad. Si el anterior grupo rechaza la exogamia étnica, el segundo grupo rechaza la exogamia que involucra a las comunidades campesinas circundantes. Sin embargo, el segundo no sería absoluto ya que entre algunas comunidades tejen alianzas e intercambian mujeres, pero con otras no los hacen.

Tercero, contemporáneamente los antiguos integrantes de la categoría "*misti*" fueron modificados. La reforma agraria, las gestiones y los movimientos campesinos terminaron por desaparecer a los hacendados y sus colaboradores. Surgieron nuevos grupos locales de poder que controlan los municipios, la gobernación (ahora llamadas subprefecturas) y los juzgados de paz, que acceden a los empleos en el sector público con presencia en el área rural, otros consolidan su dominio económico como comerciantes que venden y acaparan productos y los últimos son transportistas que son las bisagras directas entre el campo y la ciudad.

Lo "*misti*" se ha redefinido para referir a los integrantes del nuevo grupo de poder local, pero también para referir a los habitantes de la ciudad especialmente de aquellas capitales distritales y provinciales con avances de modernización urbana.

De otra parte, ya no prima la endogamia comunal, ahora los jóvenes tienen libertad para elegir sus parejas con sus pares de otras comunidades o poblados. En las ciudades a donde han emigrado los jóvenes tienen la misma libertad para hacer pareja con mujeres procedentes de la misma o de otras comunidades, de otras provincias y otras regiones.

Por último, quienes son aún parte de la producción, circulación y consumo de los relatos sobre los seductores, metaforizan a las otredades antiguas, y ahora son vehículos para metaforizar a quienes integran la categoría del "*misti*" redefinido, aunque esta construcción ya no es tan radical como antaño.

Conclusiones

1. Los relatos sobre los seductores reflejan los contextos sociales, económicos, culturales, temporales, espaciales y físicos en los cuales fueron producidos, puestos en circulación, consumidos y reproducidos intergeneracionalmente.
2. Los seductores son el perro, el *aqchi*, la culebra, el murciélago, la perdiz, el ratón, el gorrión y el ***hintil***. Siete de ellos tienen connotación masculina y uno es de connotación femenina. Los actores humanos son campesinos jóvenes de ambos sexos, con la intervención de los familiares y otras personas de la comunidad.
3. Los relatos presentan asociaciones diversas entre los seductores y los jóvenes determinados por la actividad económica, la ecología y los hábitos de los animales.
4. Las analogías están construidas en base a las características físicas, los hábitos de los animales y los signos manifestados en la "vestimenta" de los seductores.
5. Los actantes animales, en cuanto símbolos, presentan una gran polisemia que vienen de otros contextos temporales, se hacen presentes y se proyectan al futuro.
6. Casi todos los cuentos presentan signos de su origen mítico que en el viaje temporal y espacial habrían ido perdiendo su carácter sacro y hoy apenas quedan huellas borrosas de su función de dar cuenta del origen o la modificación de las cosas en el mundo.
7. El sentido subyacente de estos relatos es la construcción de las otredades radicales y menos radicales con los no–campesinos y con el campesino externo a la comunidad. En consecuencia, se puede inferir la preferencia de antaño de estas sociedades por el matrimonio endogámico.
8. La categoría "*misti*" ha sido resemantizada, ahora se reconoce como "*misti*" al nuevo integrante del poder local (entre los que pueden estar los mestizos y los citadinos).
9. La preferencia por el matrimonio endogámico fue superada, ahora los jóvenes tienen libertad de elegir parejas dentro o fuera de la comunidad y dentro y fuera del grupo étnico.

Bibliografía

Alcedo, A. (de). (1789). *Diccionario geográfico–histórico de las Indias occidentales ó América*, T. V. Madrid: Imp. de Manuel González.
Arriaga, P. I. (de). (1621). *Extirpacion de la idolatría del Pirv*. Lima: Geronymo de Contreras Impreffor.
Ávila, F. (de). (1975 [1598]). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. México: Siglo XXI.
Arango, J. (2005). "La deidad protectora de la agricultura". *Boletín Museo del Oro* (53), 50–73.
Arguedas, J. M. (1949). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Huascarán.
Arguedas, J. M. (1983). "Yawar fiesta". En *Obras completas*, T. II. Lima: Horizonte, pp. 69–227.
Arguedas, J. M. (1986). *Cantos y cuentos quechuas*. Lima: Municipio Metropolitano de Lima.
Arguedas, J. M. y F. Izquierdo. (2012). *Mito, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Santillana.
Báez–Jorge, F. (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. México: Universidad Veracruzana.
Bendezú, E. (1993). *Literatura quechua*. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.
BDA. (2002). *Tradiciones orales de Huancavelica. Relatos del primer concurso de recopilación de tradiciones orales*. Lima: BNP.
Cáceres, A. (2006). *Narrativa quechua del Tawantinsuyu*. Buenos Aires: El Sol.
Cáceres, E. (2002). *El juicio del agua – "unu huisu": Simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos. El milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*. Quito: Abya Yala/CICTA.
Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Perugraph.
Cieza de León, P. (1973 [1553]). *La crónica del Perú*. Lima: PEISA.
Chevalier, J. y A. Gheerbrant. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
Flores, J. A. (1974). "Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: Aspectos mágico–religiosos entre pastores". *In Journal de la Sociétédes Américanistes*, Tome 63, pp. 245–262.
Fuenzalida, F. (1980). "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya". *Debates en Sociología* (5), 155–187.
Garcilaso de la Vega, I. (1973a [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Tomo I, Biblioteca Peruana N° 15. Lima: PEISA.
Garcilaso de la Vega, I. (1973b [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Tomo II, Biblioteca Peruana N° 19. Lima: PEISA.
Goepfert, N. (2008). "Ofrendas y sacrificio de animales en la cultura Mochica: El ejemplo de la Plataforma Uhle, Complejo Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna". En *Arqueología Mochica, nuevos enfoques. Actas del Primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores de la Cultura Mochica*, L. Castillo y otros (eds.). Lima: IFEA, FE–PUCP, pp. 231–244.
Gómez, M. D. (2008). "El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa". En *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*, Silvia Hirsch (coord.). Buenos Aires:

Biblos, pp. 79–116.
Guaman Poma de Ayala, F. (1988 [1615]). *Nueva coronica y buen gobierno*. T. 1. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.
Gvaman Poma de Aiala, P. (1615). *El primer nveva coronica i bven gobierno*. Disponible en http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.
Harrison, R. (1994). *Signos, cantos y memorias en los Andes. Traduciendo la lengua y cultura quechua*. Quito: Abya–Yala.
Huamán, I. (comp.). (2012). *Literatura de Huancavelica. La voz del trueno y del arco iris.* Lima: Pachakuti.
Huamán, I. (comp.) (2016). *Caballito de siete colores. Relatos andinos, amazónicos y del litoral peruano*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
Huarca, J. (s/f). "El dulce encanto de la perdiz". En *Concurso de cuentos. El futuro en nuestras manos*. Lima: Fundación Mapfre.
Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco.* Lima: IFEA, FE–UNMSM, FE–PUCP, IEP.
Kulak, E. (2006). *Delfín rosado de Amazonas*. Disponible en http://www.ewakulak.com/index.php?option=com_co–ntent&task=view&id=–413&Itemid–=205.
Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: ANR.
Lepe, L. M. (2005). *Cantos de mujeres en el Amazonas*. Bogotá: Conv. Andrés Bello.
Lévi–Strauss, C. (1972). *Mitológicas 2: De la miel a las cenizas*. México: FCE.
Lévi–Strauss, C. (2002). *Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
Lévi–Strauss, C. (2004). *Antropología estructural. Mito, sociedad y humanidades*. México: Siglo XXI.
Lira, J. A. (1990). *Cuentos del Alto Urubamba*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andino–Centro Bartolomé de las Casas.
Melgar, R. (2000). "Escatología en el universo del mal en 'Los zorros' de Arguedas". En *Arguedas: Entre la antropología y la literatura*. México: Cuadernos La Feria, pp. 55–70.
Millones, L. y M. Millones. (2013). "Las humanidades bajo el agua". *Perspectivas Latino–americanas*(10), 35–46.
Millones, L. y H. Tomoeda. (2004). "Las sirenas de Sarhua". *Letras* (107–108), 15–31.
Millones, L. (2010). "El bestiario del manuscrito de Huarochirí". *Diálogo Andino* (36), 7–14.
Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
Moya, R. y F. Jara. (2008). *Taruka la venada: literatura oral kichwa*". Quito: Minedu.
Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Walokc*. Lima: Atusparia.
Nieves, F. (1991). *Narraciones andinas*. Huánuco. Huánuco: Rikchary.
Ortiz, A. (2004). *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino–amazónica*. Lima: FE–PUCP.
Plasencia, R. (2012). "Julián Ayuque: Narratividad y conflicto cultural". *Investigaciones Sociales*, 16(29), 65–74.
Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna*. Con un estudio sobre

la narrativa oral quechua. Lima: Horizonte.

Saavedra, N. (2011). *Alrededor de la tradición oral andina. Una lectura del cuento "La amante del cóndor"*. Disponible en http://laordendelosquintin.blo–gspot.com/2011/12/alrededor–de–la–tradicion–oral–andina.html.

Sánchez, R. (2011). "Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes". *Investigaciones Sociales*, 15(27), 15–42.

Sarmiento de Gamboa, P. (1988 [1572]). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano & Polifemo.

Tacca, L. (2012). "La serpiente en los Andes Prehispánicos (imágenes en el valle de Arequipa)". *Revista de Historia* (9), 15–19.

Taipe, E., Hümmler, L. y otros (comps.). (2011). *Kay pachapi Runakunapa willakuynin. Pichiwsapa wawan hukunapiwan*. Lima: ADECAP.

Taipe, N. (2005). "La sustitución en los ritos de sacrificio". *Gazeta de Antropología* (21), Texto 21–06.

Taipe, N. y R. Orrego. (1997a). "El sol, la luna y las estrellas". *La Gaceta*(5), 10.

Taipe, N. y R. Orrego. (1997b). "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". *Allpanchis* (48), 175–188.

Taylor, G. (1997). "Juan Puma, el hijo del oso: Cuento quechua de la Jalca, Chachapoyas". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 26(3), 347–368.

Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP/IFEA/FE–UNMSM.

Toro Montalvo, C. (2016a). *Mitos y leyendas del Perú. Sierra*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.

Toro Montalvo, C. (2016b). *Mitos y leyendas del Perú. Selva*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.

Uhle, M. (comp.) (2003). *El cóndor y el zorro*. Edición y Prólogo de Wilfredo Kapsoli. Lima: Embajada República Federal de Alemania / Centro de Investigación Universidad Ricardo Palma.

Valderrama, R. y C. Escalante. (2000). "Agua, riego, alianza y competencia en mitos del Cusco". En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cusco y Apurimac*, Luis Millones (ed.). Osaka: Senri Ethnological Reports 18, pp. 261–294.

Wong, A. (2009). "Los fundamentos amazónicos en la antigua religión prehispánica. Los murciélagos en el simbolismo de los Chavín". *Investigaciones Sociales*, 13(22), 239–245.

Wong, A. y L. Arbaiza. (2010). "La mitología amazónica y su relación con la simbología Chavín". *Investigaciones Sociales*, 14(24), 341–350.

Weber, D. (1987). *Juan El Oso*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano – Serie Lingüística Peruana, N° 26.

Anexo: Corpus de los relatos sobre animales y "gentiles" seductores

R2: El perro seductor*. Relato de doña Apolonia Córdova, 50 años de edad, natural de San Antonio, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Una muchacha criaba a un perro macho, al cual la quería mucho.

Cuando el perro maduró, la muchacha se "enredó" con él. El perro macho se transformaba en hombre, por las noches aparecía como joven que vestía con terno negro y corbata blanca. Este "muchacho", engañándolo, ingresaba por las noches a dormir con la muchacha.

La muchacha hizo para su amante un sujetador de bastas de pantalón, un delantal y una manta.

"Hazme esto y lo otro" –había pedido.

"Hazme poner un delantal, anuda mis bastas, anuda una manta entre mi pecho y espalda –dijo–. Mañana asistiré a una invitación. Habrá un banquete en la pampa detrás de aquella loma. Allí vendrás, arreando las ovejas vendrás. Sacaré comida para ti" –dijo el muchacho.

"Bueno" –asintió la muchacha. Al día siguiente fue al lugar indicado por el novio. En la pampa ubicada detrás de la loma no había nada. Su hombre no aparecía. "Me habrá mentido. No hay nada" –iba pensando, cuando se percató que en la pampa había un grupo de perros que disputaban las carnes un burro muerto.

La muchacha se sentó viendo el espectáculo, y pudo ver que uno de los perros que disputaban la carne del burro estaba puesto con la manta que tejió para el novio. "¿Cómo hizo poner mi manta a ese perro? Cuando venga esta noche le romperé la cabeza" –pensó.

En verdad, cuando cayó la noche, el muchacho llegó apestando y portando la manta, luego dijo:

"¿Por qué no has venido?"

"No estuviste. Allí solo había perros que disputaban la carne de un burro". Muy molesta dijo: "¿Por qué hiciste poner mi manta a ese perro? ¿Me hiciste tejer la manta para que lo use un perro?" Y luego golpeó furiosa con un palo al muchacho. Entonces el perro (el muchacho) saltó hacia fuera "Wikik, wikiw" –gritando.

La muchacha recién cobró juicio y dijo: "Con ese perro habré estado".

R3: Perro seductor*. Relato de la joven Olga M. H., de 18 años de edad, natural de San Juan de Yananaco, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1987.*

Un perro, adoptando la forma de un muchacho, enamoraba a una chica. Cierto día el muchacho invitó a la muchacha a una fiesta. El muchacho adelantó y ella fue después.

Cuando llegó la mujer vio que había mucha gente y entre el gentío intentó ubicar a su novio "¿Dónde está?" –se preguntó. No logró ubicar a su enamorado. Pero vio que muchos perros se iban quitando a los huesos que las personas arrojaban. En aquel momento un perro empezó a poner huesos al lado de la muchacha, se trataba de un perrito bonito de color marrón claro.

La gente que iba observando empezó a reírse de la muchacha. Avergonzada regresó hacia su casa: "En vano me hizo ir. No me esperó" –pensaba furiosa. Entonces, el perro también se vino detrás de ella, y cuando llegaron a la casa de la mujer, el perro

transformado en un hombre dijo: "¿Por qué te has venido?".

La muchacha respondió "Fui en vano. No estabas allí. Solo había perros que disputaban los huesos. Cuando un perro empezó a traerme huesos me avergoncé y me vine".

"Ese era yo" –dijo el "muchacho". La muchacha meditando hizo hervir agua y dijo al muchacho: "Mira para allá" –luego le echó agua caliente. Entonces el muchacho salió de la casa dando alaridos de dolor y se convirtió en perro.

***R4: Perro seductor**. Relato de doña Lucía Reyes, 58 años de edad, La Loma, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Cierta muchacha no conseguía varón e iba llevando sus ovejas hacia el cerro para ver si encontraba uno. Durante aquellas salidas se le presentó un joven elegante de quien se enamoró la muchacha. Entonces, cierta noche se quedaron a dormir por allí. Después el joven se fue y la muchacha también. El varón llegaba a la estancia solo por las noches. Pero días después dice que el que llegó ya era un perro y se le pegó a la muchacha. Por la noche, el perro se transformaba en hombre. Así la muchacha apareció gestando y alumbró una criatura con cara de perro. Ese joven era por el día un perro blanco. Pero cierto día la muchacha siguió al perro y, oculta, observó que este, cuando estaba jugando nomás, se transformaba en hombre. Después del descubrimiento, la muchacha dio muerte al perro que lo había engañado.

***R6: Aqchi seductor**. Relato de don Albino Lazo Sollochuco, de 55 años de edad, natural de San Juan de Yananaco, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1987.*

Una muchacha había ido a pastar sus ovejas al cerro. Entonces un joven le silbó. Este tenía un saco negro y un pantalón blanco. Allí se habían enamorado.

Se querían e inclusive ya vivían juntos. Cierta vez, el muchacho dijo a la muchacha:

"Cosecharé papas detrás de aquel cerro con diez peones" –diciendo se fue llevándose una manta wanka de la muchacha.

La muchacha preparó la comida y fue al lugar indicado y cuando dio la vuelta al cerro no encontró a nadie, solo vio muchos *aqchis* que estaban escarbando las heces de las vacas.

Entonces vio a un *aqchi* que estaba usando su manta. "¿Cómo es posible que este muchacho haya dado mi manta al *aqchi*?" –pensando así retornó enfadada: "Por las puras traje comida, pude haber utilizado este tiempo en otra cosa" –pensando regresó.

Por la tarde, su compañero llegó muy molesto:

–¿Por qué no me trajiste comida?" –Dijo a la muchacha.

Ella respondió:

–"Yo vine a la chacra que me indicaste y, como no encontré a nadie, regresé. Solo vi que muchos *aqchis* estaban volteando a las heces y otra ave estaba utilizando mi manta".

El muchacho dijo:

–"Ese era yo".

***R7 Aqchi seductor**. Relato de doña Estela Ramón V. de 40 años de edad, natural de La Loma, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1987.*

Una muchacha vivía sola en su *hatus* [estancia] en la puna. Entonces un muchacho la sedujo. Este vestía de terno negro, corbata blanca y botas rojas. Cierta noche, el joven dijo a la muchacha: "Mañana barbecharé un terreno para sembrar", dame una "delantera" [prenda blanca que cubre el pecho y los muslos para proteger la ropa del labrador] y unas "*watanas*" [cintas para anudar los bajos del pantalón a media pierna]. La muchacha le dio las prendas que pidió el varón.

"Trabajaré en esa pampa" –diciendo la hizo ver una pampa lejana. "Mañana vendrás trayéndome la merienda, cocinarás tallarines porque me gustan mucho". Así, el hombre se fue a trabajar.

Al día siguiente, la muchacha hizo la merienda y fue al lugar donde estaba trabajando el joven. Sin embargo, cuando llegó no vio a su enamorado, solo vio muchos *aqchis* que estaban volteando al excremento de las vacas. Entre esos *aqchis* vio a uno que estaba puesto con la *delantera* y las *watanas* las traía anudadas en las rodillas. Entonces la muchacha se indignó y dijo: "A ese *lliqwi* [asqueroso, inmundo] iba hacerle comer la merienda".

No obstante, el *aqchi* llegó por la noche muy molesto, con la intención de pegar a la chica porque no la hizo comer; sin embargo, la chica que se había dado cuenta del engaño le estaba esperando con un palo y cuando llegó la "molió" hasta darle muerte al pobre *aqchi*.

***R8 Aqchi seductor**. Relato de don Gavino Mayta, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1988.*

Una muchacha andaba pensativa de hombre. Iba al cerro a buscar a algún hombre como quien iba a pastar sus ovejas. Ya caminaba varios días así, sin encontrarse con ningún varón. El último día, cuando estaba pastando sus ovejas, llegó un joven mestizo con saco negro, pantalón blanco [*yuraq warayuq*] y medias blancas. Este la hizo anochecer a la chica conversándole. Cuando llegó la noche le dijo "vamos a mi casa, te puede pasar cualquier cosa a estas horas en el cerro" –diciendo se la llevó abandonando a sus ovejas. Así la hizo llegar a una hermosa casa y luego durmieron. Al día siguiente la mujer se despertó y se dio cuenta que dormía en una cueva ubicada al borde de un abismo. Con dificultad pudo bajar y regresar a su casa.

***R9 Aqchi seductor**. Relato de la joven Cristina Enciso Reginaldo, La Loma, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Eran dos muchachas jóvenes que vivían en su estancia cuidando a sus animales. Entonces se presentaron dos jóvenes pidiendo que les vendan unas ovejas. Las muchachas pensaron que se trataba de dos negociantes y se habían enamorado de ellos. "Quédense a dormir" –habían invitado las muchachas. Así los *aqchis* habían engañado a las muchachas. Habían dormido debajo de una inmensa roca.

***R11: Culebra seductora**. Relato de doña Julia Ramos de 27 años de edad, natural de San Juan de Yananaco, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1987.*

Hubo una muchacha que cuidaba a sus ovejas en la estancia. A esta se le presentó una cu-

lebra convertida en un joven. La muchacha conversaba con él. Siempre conversaban pastando las ovejas. Un día la muchacha empezó a gestar y seguía viéndose con el hombre.

Llegó el día en que la muchacha debía alumbrar. Entonces, recién contó al joven que ella esperaba un bebé. Él dijo: "Iremos a tu casa. Yo viviré debajo de tu batán. Tú vendrás siempre".

La muchacha alumbró varias culebras. Después, cuando descubrió el batán vio que se trataba de una culebra. Dio gritos pidiendo auxilio. La culebra salió, entonces, varios hombres les dieron muerte junto a sus crías. La pobre muchacha gritaba: "No maten a mis hijos" –pero todo fue vano.

***R12: Culebra seductora**. Relato de doña Juliana Ramos Campos, de 37 años de edad, natural de San Juan de Yananaco, Salcabamba, Tayacaja, registrado en 1987.*

Una muchacha vivía sola en su hatus (estancia), y por las noches, solo por las noches, recibía la visita de un joven. La casa de la muchacha estaba en el poblado, bastante alejado de su *hatus*. Después de algunos meses, la muchacha apareció embarazada y contó al muchacho de su estado.

Cuando iba llegando el día en que alumbraría, la muchacha tuvo que trasladarse de su *hatus* a su casa; entonces, el muchacho le dijo: "Yo estaré viviendo debajo de tu *maray* (batán)".

Así, la muchacha alumbró varias culebras. Por eso contó a sus familiares que el "muchacho" le había dicho que estaría debajo del *maray*. Entonces, varios varones removieron el batán y allí encontraron una culebra inmensa, a la que dieron muerte entre todos; luego también exterminaron a todas las culebras pequeñas.

***R13: Culebra seductora**. Relato de don Marcos Ramos, de 78 años de edad, Natural de Pongollo, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Hubo una muchacha que no salía a ningún lado. A esta le gustaba mucho hacer los molidos en el batán. Pero debajo del batán vivía una culebra. Cuando la muchacha molía con las piernas abiertas, la culebra penetraba en ella.

"Josecito" –diciendo le alimentaba con leche.

Cierto día, los padres de la muchacha se fueron a una fiesta. Entonces vinieron varios muchachos, "¿Por qué esta muchacha no sale? Nosotros la haremos salir" –habían dicho.

Cuando estuvieron viendo, la muchacha sacó leche en un mate y "José" –diciendo, la puso cerca al batán. En aquel momento salió una culebra enorme.

Entonces los muchachos dieron muerte a la culebra. Avisaron a sus padres y cuando estos regresaron, su hija se había quitado la vida.

***R14: Culebra seductora**. Relato de don Marcos Ramos, de 78 años de edad, natural de Pongollo, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Cierta vez una muchacha cuidaba a sus animales en la estancia, lejos de sus padres. Ella cuidaba muchas vacas. Más allá de su choza había una gran roca. Para entonces la muchacha aún no había conversado con ningún muchacho. Vivía sola en la estancia. En-

tonces la culebra la había engañado haciéndose pasar por un joven. La muchacha ordeñando leche le ponía en un mate debajo de la gran roca. Así la culebra salía a alimentarse.

Por las noches, la culebra haciéndose pasar por un joven dormía con la muchacha. Entonces la gente que los vio avisó a la madre de la muchacha. La madre dijo:

–Cómo va aparecer mi hija gestando –diciendo mandó al esposo.

Su padre se fue a la estancia antes de que amaneciera, encontrando a la muchacha cuando estaba cocinando y le preguntó:

–¿De quién estás gestando?

–Mi esposo está durmiendo en la cama –respondió la muchacha.

Cuando el padre asomó al interior de la choza, una gran culebra estaba enroscada dentro de la cama.

–¿Estuviste con una culebra? –Preguntó a la muchacha.

Con un palo dio muerte al bicho. Entonces la muchacha de rabia se mató. Muchas culebras pequeñas salieron del vientre de la muchacha. El padre logró dar muerte a algunas y otras lograron escapar. Desde entonces quedaron las culebras.

***R20: Gentil seductor**: Relato de la joven Cristina Enciso Reginaldo, La Loma, Salcahuasi, Tayacaja, registrado en 1988.*

Había dos muchachas que estaban en su estancia. Allí iban dos ***hintilis*** a engañar a las muchachas, pero iban solo por las noches. Las chicas se preguntaban "¿por qué vienen solo por las noches?".

"Lo haremos amanecer bailando. Debieran venir en el día, por lo menos trayendo un poco de leña y viendo a nuestras ovejas" –dijeron las chicas. Cuando los muchachos llegaron una noche, las muchachas dijeron que harían Santiago (fiesta) y bailaron con ellos toda la noche.

Cuando el gallo cantó hasta dos veces, "por favor, déjenos ir ya" –dijeron los muchachos. "Sino diremos ¡Tuqruruq!". Como las muchachas no las soltaron, cuando amaneció, los muchachos, que eran unos esqueletos, se derrumbaron ¡Tuqruruq! –diciendo. Las muchachas indignadas por el engaño arrojaron los huesos y a algunos los quemaron.

Educar divirtiendo: La función pedagógica de los relatos orales

Introducción

Toda sociedad tiene sus instrumentos educativos, a través de los cuales transmiten conocimientos diversos y, al mismo tiempo, buscan hacer interiorizar las normas y los valores que rigen la vida y la praxis social. Si de entrada nos ubicamos en la educación axiológica, los relatos orales son uno de los dispositivos culturales que coexisten junto con el ejemplo directo y las formas de halagar o ridiculizar, de aprobar o reprobar, de premiar o castigar.

Este trabajo puede contribuir para que los hermanos mayores, los padres, los abuelos, otros cuidadores y los docentes de educación inicial y primaria utilicen a los relatos para educar divirtiendo a los niños.

Basados en los recursos culturales propios, como con la transmisión de los relatos orales, los encargados de la socialización y educación pueden hacer ejercitar la imaginación, el pensamiento analógico, metafórico y simbólico de los niños. Pero estos recursos orales sirven igualmente para enseñar a escuchar, a preguntar y comentar; a valorar y desvalorar; a reír, disfrutar e indignarse; a reflexionar y prepararse para la vida; además, crea lazos duraderos entre el narrador y el oyente.

En esta exposición presento las características socioculturales de las comunidades donde fueron acopiados los cuentos maravillosos, las fábulas y los mitos; luego abordo el sentido del relato oral; finalmente expongo los valores y la simbología en cada uno de los diez relatos estudiados.

1. El contexto sociocultural de los relatos

El corpus de los relatos ha sido acopiado en la década de los ‘90, en dos comunidades *kichwas* (Pongollo [*Pungullu*] y La Loma) en el nororiente de Tayacaja, provincia ubicada en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales de Perú.

Estas comunidades tienen un pasado muy marcado por el sistema de haciendas tradicionales (situación que cambió con la Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado –1968/1975). Los lomeños tienen hasta hoy el apelativo de *qolo* ***lomas*** [*qulu* ***lumas***], porque el hacendado marcaba al vacuno cortando parte de la oreja de los animales. *Pongo* [*pungu*] significa siervo de hacienda, era el hombre que por turno hacía servidumbre en la casa hacienda o en la casa citadina del hacendado. Las vejaciones de las que eran víctimas estos indígenas inspiraron a Arguedas (1974) a escribir el cuento "El sueño del pongo".

Ahora ambas son comunidades campesinas con personería jurídica, La Loma mantuvo su nombre, Pongollo adoptó el nombre de Santa Cruz de Pueblo Libre como queriendo liberarse del estigma y pasar de siervo al status de hombre libre. Ambas poblaciones dejaron de ser ***asiendarunas*** (gente de hacienda, siervos) y ahora son ***kumunrunas*** (gente de comunidad o comuneros libres).

Se trata de sociedades inmersas subordinadamente en la lógica global, que no tienen purezas culturales, tradicionales ni identitarias; sino, son sociedades que manteniendo mucho de los suyo, han incorporado diversos aportes de las otredades culturales. Son sociedades, como diría García Miranda (1993), inmersas dentro de una macro–sociedad y que en sus diferentes esferas están interrelacionadas con la totalidad dinámica.

Estas sociedades que ya no son puramente ágrafas, sino que la tradición oral convive con la escritura, que la costumbre que imponía una regulación consuetudinaria coexiste subordinadamente con el predominio de la ley, que lo sagrado objetivado en el pensamiento mágico religioso coexiste con el pensamiento profano racional, que la tecnología tradicional se mezcla con una tecnología industrial dependiente, que el colectivismo está siendo erosionado por el individualismo, el status va cediendo paso a lo contractual, la solidaridad por semejanza está mezclada con la solidaridad por interdependencia, la sociedad rural empieza a burocratizarse.

La presencia de la tradición oral en estos poblados aún pone en vigencia la diferencia de lo ágrafo y lo no–ágrafo (lo oral y lo escrito). Como propone Havelock (1998), agrafismo u oralismo caracterizan a sociedades enteras que se han basado en la comunicación oral sin la utilización de la escritura, y se las contrasta con la cultura escrita. Sin embargo, esta contrastación es bastante relativa. Es un error considerarlos mutuamente excluyentes. Al contrario, entre ellos hay una relación de tensión creativa recíproca y una dimensión histórica, puesto que las sociedades con cultura escrita han surgido de la tradición oral, y que la primera está superpuesta a una oralidad en la que nacieron y que aún gobierna gran parte de su vivencia.

Se dice que "el ser humano natural no es escritor ni lector, sino hablante y oyente" y que "la escritura [...] es un fenómeno advenedizo, un ejercicio artificial, una obra de la cultura, y no de la naturaleza, impuesta al hombre natural" (Havelock, 1998).

Las sociedades donde fue acopiado el corpus de los relatos, son *kichwa*hablantes con diversos grados de bilingüismo *kichwa*–español, con tradición y práctica contemporánea de una oralidad aún importante. Aun cuando todas las comunidades, desde los '70 en adelante, ya tienen instituciones de educación inicial, primaria y algunas cuentan con colegios secundarios (como La Loma), donde las personas están aprendiendo a leer y escribir, pero sus vidas cotidianas siguen dominadas por la oralidad. Además, los grados

de escolaridad no son óptimos y los índices del analfabetismo siguen siendo considerables (Taipe, 1998a y 1998b).

Estas sociedades son esencialmente agropecuarias. Todas las comunidades tienen territorios que se caracterizan por su rápida elevación topográfica, accediendo a climas fríos, templados y cálidos, lo que permite que los comuneros accedan a parcelas pequeñas ubicadas en diversos pisos, condicionando la variabilidad de su producción agrícola. Por otro lado, la mayor parte de las tierras siguen siendo comunales, aunque existen algunas parcelas de propiedad privada y hay una tendencia estatal a privatizarlas a aquellas usufructuadas por los comuneros. Al mismo tiempo tienen acceso a aguas, pastos, bosques y otros recursos naturales.

En estas comunidades, la reciprocidad y los lazos de parentesco todavía siguen siendo esenciales, son la base de la estructura de sus sociedades. Por otra parte, la tecnología agropecuaria ya no es puramente tradicional. Los campesinos no tienen dificultades para seguir roturando el suelo con arado de pie o con arado mecánico, siguen abonando naturalmente sus cultivos, pero también incorporan abonos y remedios químicos. Continúan usando el hacha para hacer leña, pero también utilizan máquinas aserradoras para tumbar árboles y hacer madera. Allí donde solo hay caminos se desplazan a pie o en acémilas, donde hay carreteras hacen uso de coches, motocicletas y bicicletas. Están inmersas en la lógica del mercado. Los campesinos acuden al mercado de productos (a las ferias rurales), donde venden barato los excedentes productivos y compran caro algunos bienes industrializados.

Su religiosidad es sincrética. Cada comunidad tiene una capilla y un santo patrón. Pero también en ellos están presentes los rituales de propiciación ganadera y agrícola mediante el culto al *wamani*, con plegarias a la Madre Tierra (*Pachamama*), el culto a los muertos y a los ídolos (*illas*, *qunupas* y otros). A las comunidades le son indiferentes que unos sean católicos y otros evangélicos, al final logran una convivencia con tolerancia, aunque los últimos dicen rechazar a la religiosidad andina por considerarlas idolátricas.

2. El relato oral

Las prácticas culturales se materializan en "prácticas semiótico–discursivas". Lo semiótico es entendido "como el funcionamiento simbólico en la dimensión no verbal, y lo discursivo en la materialidad verbal" (Haidar, 1994: 119). Una consecuencia lógica de esta propuesta es que el relato se halla subsumido en las prácticas semiótico–discusivas.

Roland Barthes escribió que "innumerables son los relatos del mundo. Ante todo, hay una variedad prodigiosa de géneros, distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia fuese buena para el hombre para confiarle sus relatos: el relato puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o inmóvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...], la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado [...], la vidriera, el cine, los cómics, las noticias periodísticas, la conversación" (1993: 163).

Helena Beristáin (1995) enfatizó que el relato son estructuras discursivas y puede adoptar la forma de narración o representación. La narración puede ser literaria (novela,

cuento, epopeya, fábula, leyenda y mito) y no literaria (noticiosa e histórica).

Algirdas J. Greimas y J. Courtés (1982) dilucidaron que el vocablo "relato" pertenece al lenguaje común y que es usado para referir al discurso narrativo de carácter figurativo. Pero esta descripción puede también llevarnos hacia la diversidad de las formas narrativas, frente al infinito de relatos (de hecho, así lo hace).

Por tanto, resulta conveniente usar la denominación de relato oral como una especificidad entre ambas generalidades y que, además, por su validez instrumental, es aceptado dentro del lenguaje científico de los antropólogos, semiólogos y otros.

Las comunidades estudiadas tienen una riquísima tradición oral: Las plegarias, los conjuros y las fórmulas rituales, la poesía, las canciones, las paremias, las adivinanzas, los refranes, las máximas, los dichos, los aforismos, los chistes, los apodos, las historias orales, las leyendas, el rumor, los chismes, los cuentos, las fábulas, los mitos, etc., cuya transmisión intergeneracional está garantizada, como sostuvo J. A. González (1997), porque buena parte de su *ethos* cultural participa de ese "texto" tradicional. Y esta tradición estructura las prácticas socioculturales, transmitiendo conocimientos, información y opinión, haciendo internalizar normas y valores.

3. El corpus, axiología, simbología y el carácter formativo de los relatos

Los textos en español que presento como el corpus de este estudio son el resultado de su traducción libre de su versión original en *kichwa*.

3.1. La niña con una estrella en la frente

Narrado por doña Laura Quispe en la comunidad Pongollo:

Una niña huérfana vivía con su madrastra. La madrastra la hacía sufrir mucho porque la odiaba. Su madre, antes de morirse, la había dado una ovejita. Cuando su padre se volvió a casar, la madrastra la mandaba a pastar un rebaño, entre el cual estaba la oveja que su madre la regaló.

Un día, la madrastra dio un vellón a la niña, para que la hilara. La pobre niña lloró con el vellón en mano: "¿Qué voy a poder hilar este vellón?" –dijo. Entonces la oveja habló: "No llores. Cuando yo coma el vellón, la lana hilada saldrá por mi potito y tú la ovillarás".

En efecto, la oveja tragó toda la lana. La niña se preocupó: "Mi oveja se la comió todo, ¿qué haré sino sale la lana hilada por su potito?". Luego lloró. La oveja dijo: "Espera, cuando el hilado salga por mi potito, tú la ovillarás". En efecto, empezó a salir la lana hilada por el trasero de la oveja, y la niña la fue ovillando.

Por la tarde, la niña entregó a la madrastra el vellón hilado. Esta se preguntaba cómo la hizo. Al siguiente día, la madrastra le encargó que hilara otro vellón y la espió. Por la tarde fingió que estaba enferma y dijo a la niña: "Me he enfermado porque me dio antojo. Quiero comer la carne de tu oveja".

Luego la madrastra mató a la oveja. Pero el animalito había dicho a la niña: "Lavarás a mis tripas". Cuando la niña estuvo lavando las tripas, a una de ellas se la llevó el agua de la acequia.

La niña empezó a buscar la tripa acequia abajo. Se encontró con un leñador a quien

preguntó si había visto a la tripa. Cuando el leñador dijo que no, continuó acequia abajo hasta encontrarse con un rey, a quien también le preguntó si había visto a la tripa. Este dijo que no, pero le pidió a la niña que barriera su casa. La niña barrió la casa hasta dejarla muy limpia.

El rey dijo a la niña: "Cuando estés de retorno, si canta un gallo, verás hacia el cielo. Si oyes un rebuzno, mirarás hacia el suelo".

En efecto, cuando oyó un rebuznó, la muchachita vio hacia el suelo y cuando cantó un gallo miró hacia el cielo, entonces apareció una estrella en su frente.

La madrastra envidiosa, al ver la frente con estrella de la entenada, mandó a propósito a su hija ociosa a pastar ovejas. Luego mató a una de ellas y la envió a lavar las tripas. La muchacha a propósito dejó que el agua se llevara a una tripa y luego se dirigió en su busca acequia abajo. Se encontró con un leñador y le preguntó con soberbia si había visto a la tripa. El leñador respondió que no había visto nada. Más abajo se encontró con el rey y le preguntó si había visto a la tripa. Este dijo que no había visto nada. El rey le pidió que barriera su casa. La muchacha aceptó, pero se la barrió mal.

Para que la muchacha retorne, el rey le dijo: "Si oyes un rebuzno, verás hacia el cielo. Si canta el gallo, mirarás hacia el suelo".

Cuando la muchacha estaba en medio camino hacia su casa, escuchó el canto de un gallo, entonces vio hacia el suelo; y, cuando oyó un rebuzno, miró hacia el cielo; entonces, el "pajarito" (el pene) del burro apareció pegado en la frente de la chica.

Después el rey buscó a la niña que tenía la estrella en la frente. Pero la madrastra, que odiaba a la entenada, cubrió la frente de las dos. Y entregó al rey a su hija. El rey, en su casa, descubrió la frente y vio que era la muchacha con el "pajarito" del burro; entonces la devolvió a su madre. La madrastra escondió debajo de una vasija enorme a la muchacha con estrella en la frente, pero el perrito de esta dijo al rey: "La chica de la frente con estrella está debajo de esa vasija". Entonces se la trajo para su novia, para que se casen.

La madrastra había roto al espejito milagroso del rey y por eso este se enfermó. En ninguna parte podían curarle. Cuando la pobre muchacha estaba llorando, un gorrión le dijo: "Dame un poco de maíz y yo te diré cómo la sanarás". Cuando le dio el maíz, el gorrión dijo: "Mi pluma y mi caquita lo sanarán. Harás una pasta con mi pluma y mi caquita y le harás un emplasto". En efecto el rey sanó y después se casó con la muchacha de la frente con estrella.

a. La trama del cuento

La trama de este cuento maravilloso consiste en la transformación de una niña infeliz (disjunta de la felicidad) a niña feliz (conjunta con la felicidad). No obstante, la transformación de la disjunción a la conjunción está mediada por una serie actancial de oponentes y ayudantes.

b. Los actantes del cuento

Los actantes son:

Los ayudantes:	La oveja, el perrito y el gorrión.
Los oponentes:	La madrastra y la hermanastra.

Otros: El rey, el leñador, el gallo y el burro.

Wilfredo Kapsoli (2003) presentó dos versiones de este mismo relato ("Lucero Urcu I" y "Lucero Urcu II"), todos con signos occidentales: virgen, cordero, gallo y burro. En cambio, el relato tayacajeño presenta también signos europeos: rey, cordero, gallo, burro y espejo; pero intervienen adicionalmente el gorrión (*pichiwsa*) y el maíz (*sara*) andinos.

c. Lo axiológico y simbólico en el cuento

El *odio* de la madrastra a la hijastra es la trama que teje la urdimbre del conjunto de los valores en el cuento referido. El *odio* hace que la madrastra obligue a la entenada a apacentar un rebaño de ovejas. Implícitamente a su hija no la hace trabajar. En consecuencia, la hijastra es obligada a la *laboriosidad*, mientras que la hermanastra es inducida a la *ociosidad*.

Pero la niña no solo es encargada a apacentar a las ovejas, sino que, adicionalmente, es obligada a hilar un vellón íntegro durante el día, tarea que rebasa a la capacidad de cualquier mujer adulta. Aquí es donde concurre la función actancial de una ovejita, que se traga el vellón y la defeca hilado.

El descubrimiento de la ovejita mágica acrecienta la *maldad* de la madrastra que, fingiendo estar enferma, pide comer la carne del animalito. La *falsedad* se relaciona con la *mentira* y el *engaño* de los que es víctima la niña.

Como consecuencia de haber hecho llevar una tripa de la oveja degollada con el agua de la acequia, la niña se encuentra con un rey que le pide que barra a su casa. La niña la deja limpia. En recompensa, por consejo del rey, la niña, al regresar y escuchar un rebuzno miró hacia el suelo y cuando oyó el canto de un gallo miró hacia el cielo, entonces, en su frente apareció una estrella.

La madrastra *envidiosa* mandó a pastar ovejas a su hija, luego mató a una de ellas y la ordenó que lave a las tripas. La hija fingió hacerlo e hizo llevar con el agua a una de esas tripas. Con *soberbia* preguntó a un leñador. Igual se encontró con el rey que le pidió que barra a su casa. La niña la barrió mal y la dejó sucia. En recompensa, por consejo del rey, la niña al regresar y escuchar el canto del gallo miró hacia el suelo y cuando oyó rebuznar a un burro miró hacia el cielo, entonces, en su frente apareció pegado el pene del burro.

La *soberbia* de la hija se opone a la *humildad* (implícita) de la entenada con que preguntan sobre la tripa al leñador. La *limpieza* de esta se opone a la *suciedad* de aquella. Asimismo, la limpieza aparece relacionada con el canto del gallo, con el cielo (arriba) y con la estrella; en contraste, la suciedad aparece relacionada con el rebuzno, con la tierra (abajo) y con el pene del burro. Los primeros son signos positivos, los segundos negativos. Las marcas estrella y pene del burro se oponen radicalmente. La primera representa y rebela cualidades positivas de las cuales nadie se avergüenza y que al contrario sería de orgullo mostrarlos (como la frente con estrella), el segundo representa y rebela cualidades negativas de las cuales nadie se sentiría orgulloso mostrarlos y que al contrario hay que esconderlo (como al pene pegado en la frente).

Continúa el *engaño*. La madrastra cubrió la frente de su hija y de la entenada y entregó a la primera al rey. El descubrimiento del engaño hará que, con intervención de

un ayudante mágico (el perrito de la niña de la frente con estrella), el rey contraiga nupcias con la niña. Pero la *maldad* (el romper el espejito mágico del rey) de la madrastra provoca una enfermedad mágica, que por la *bondad* de la niña que, con intervención de un gorrión, realiza una curación mágica, mediante el emplasto de las plumas y heces de la avecilla. Así se arriba a la realización y conjunción de la niña con la *felicidad*.

d. Lo formativo en el cuento

Los consumidores (oyentes) del relato aprenden a diferenciar el *amor* del *odio*, la *laboriosidad* de la *ociosidad*, la *indiferencia* de la *envidia*, la *humildad* de la *soberbia*, la *sinceridad* de la *falsedad*, la *veracidad* de la *mentira*, la *sinceridad* del *engaño*, la *limpieza* de la *suciedad*, el *orgullo* de la *vergüenza* y la *salud* de la *enfermedad*.

3.2. Sobre el borriquito que caga plata

Narrado por don Feliciano Palomino en la comunidad Pongollo:

Dicen que eran tres hermanos. Los tres fueron en busca de trabajo. El mayor tenía tres hijos, el siguiente tenía cuatro y el menor seis.

Los tres juntos dicen que habían conversado: "¿Cómo vamos a estar así? Si solo estamos en nuestras casas nunca tendremos ningún bien". Habían dicho: "¡Trabajemos en cualquier lugar!".

Los tres hermanos fueron en busca de trabajo. Cuando iban viajando se encontraron con un hombre y este dijo: "Que uno de ustedes trabaje conmigo. ¿Con cuál de ustedes iré?" –preguntó.

El mayor dijo: "Conmigo". "Contigo no. Te ves un poco extraño" –dijo. Entonces le hizo un guiño al hermano menor. "Bueno iré a ganarme algo" –dijo el más joven.

Ese hombre le había dicho: "En medio del camino me esperarás". Cuando estuvo esperando, al pie de un cerro le sorprendió la noche. Cansado se quedó dormido en el suelito, envuelto en su frazada. Muy entrada la noche, oyó que los cerros conversaban. El joven levantándose se fue. En un lugar apartado vio una sola casita que pertenecía a una anciana. Allí se alojó.

Al día siguiente continúo su viaje pensando "¿Hallaré trabajo?". Se encontró con la persona que le pidió trabajar para él. Dicen que trabajó durante un mes. Luego su patrón le dijo: "Ya trabajaste un mes, ahora te pagaré un borriquito. Con ese borriquito pasarás tu vida. 'Borriquito, borriquito, ahora quisiera plata llena de mi manta' –dirás, entonces, el borriquito cagará plata en tu manta".

El joven retornó muy contento conduciendo a su borriquito. Dicen que anocheció cuando estaba cerca de la casa de la anciana que antes lo alojó y nuevamente se quedó a dormir allí.

Esa vieja le había dicho: "Donde sea que hayas trabajado, al retornar, llegarás primero a esta casa".

La vieja pidió al joven: "Señor, ve al manantial por agua, para que mañana te vayas después de desayunar". "Está bien señora, pero a mi borriquito no le dirás 'dame buena plata'" –suplicó.

Entonces, la vieja, cuando salió el varón, cambió al borriquito que cagaba plata por

otro burro común. Así, ese joven llegó a su casa con el otro burro. A su padre le dijo: "Padre, aquí está el borriquito que caga plata y que lo he ganado como pago por mi trabajo".

Su padre tendió ansioso su poncho debajo del trasero del burro, entonces su hijo dijo: "Borriquito caga buena plata". Y el burro... cagó lleno del poncho. Su padre gritó encolerizado: "¡Carajo! Hiciste ensuciar a mi poncho". El hijo pensaba "¿Por qué está pasando esto?".

Nuevamente volvió a trabajar donde el mismo señor. Llegando reclamó: "Me engañó. El burro no cagó plata". "Trabaja otro mes y te pagaré una mesita" –dijo el señor.

Así, el joven trabajó otro mes. Cuando cumplió el mes recibió por pago una mesa: "Si quieres comer dirás: 'Mesita dame buena comida'".

Cuando retornaba llegó a la misma casa de la vieja. Esta nuevamente le envió por agua, entonces el joven rogó: "No dirás ¡Mesita dame buena comida!".

Pero la vieja dijo: "Ay mesita, dame buena comida". Entonces en la mesa aparecieron manjares muy deliciosos. En ese mismo instante, la vieja cambió la mesa por otra.

El joven llegó a su casa, luego puso sobre la mesa unas florecitas, y dijo: "Haber mesita, dame buena comida". Y nada apareció sobre la mesa. "¿Por qué me ha vuelto a engañar?", se preguntó y nuevamente fue a trabajar.

Su patrón le dijo: "Nada de lo que te doy haces llegar a tu casa. Ahora trabajarás para pagarte una ***sumbaka surtiha***, con ella rescatarás todas tus cosas".

Nuevamente trabajó un mes y le pagó una "***sumbaka surtiha***" (un látigo tronador). Otra vez llegó donde la vieja. Esta igual que las veces anteriores le mandó por agua. El joven le advirtió: "No dirás ***¡Sumbaka surtiha!***".

Cuando apenas salió de la casa, la vieja dijo: "***Sumbaka surtiha***". ¡Sorpresa! Entonces, el látigo empezó a castigar a la vieja. Cuando estuvo siendo castigada llegó el joven a quien le confesó: "Yo hice el cambio de tu borriquito y de tu mesita. Aquí están, puedes llevártelos". Entonces, el joven ordenó: "***Sumbaka surtiha***: ¡Déjala!". Recién la vieja casi moribunda dejó de ser castigada.

El joven llegó a su casa. "Padre, recién he recuperado a mi borriquito y mi mesita. La vieja que me daba alojamiento los cambiaba y se los quedaba. Cuando fue castigada por este látigo, recién confesó y me los devolvió".

El borriquito, ahora sí, cagó mucha plata en el poncho del padre del joven. La mesa también hizo aparecer muchos manjares. Su padre dijo entonces: "Mi hijo logró ganar esto con su trabajo". El joven arrodillándose exclamó: "También los que tenemos muchos hijos tenemos suerte".

a. La trama del cuento

La trama de este cuento maravilloso consiste en la transformación del hermano menor virtualmente pobre (disjunto de la riqueza) a hermano menor realizado, poseedor de riquezas (conjunto con la riqueza). No obstante, la transformación de lo virtual a lo realizado (de lo disjunto a lo conjunto) está mediada por una serie actancial de oponentes y ayudantes.

El motivo de la mesa mágica que da alimentos a su poseedor se repite en otros relatos como en "*Allqupa Q'arachan*" ("Pellejito de perro") variando de forma: "Ay sortijita, sortijita, ahora es cuando quisiera que aparezca la buena comida que comen los pode-

rosos" (Uhle, 2003: 159). Igual motivo contienen otros cuentos que registré en el norte de Tayacaja como "*Upatumanta*" (Sobre el tonto) que, por ayudar a un pez, obtiene un anillito mágico que complace a su poseedor todos sus deseos.

b. Los actantes del cuento

Los actantes son:

Los ayudantes: El patrón y los objetos mágicos (borriquito, mesa y tronador).
La oponente: La vieja.

c. Lo axiológico y simbólico en el cuento

El cuento habla de tres hermanos. El menor se va a trabajar (por un mes) y como pago recibe un borriquito que cuando le dice: "Borriquito caga buena plata", defeca abundante dinero. Pero surge la función oponente de la vieja que le da posada, la *ruindad* de la vieja se conjuga opositivamente con la *candidez* del joven ("a mi borriquito no le dirás 'dame buena plata'"). La vieja al descubrir que el borriquito defeca dinero la cambia por otro burro. La *ruindad* le lleva al *latrocinio* que conjugados van perfilando la *maldad* de la vieja.

Cuando el joven llega donde su padre, queda en ridículo, porque el borriquito en vez de defecar dinero, defecó excremento y ensució al poncho de su progenitor. Si la *ruindad* y la *candidez*, cualidades de la vieja y del joven, aparecen como opuestas, ninguna de ella es buena, tanto la *ruindad* como la *candidez* son condenables. La *ruindad* tendrá otro tipo de sanción en el relato, pero, como vimos, la *candidez* conduce al ridículo. Sin embargo, si de escoger se tratara, se optaría por el mal menor, es decir, la *candidez*; esta entonces aparece como una cualidad con cierto grado de positividad.

El joven vuelve a trabajar por otro mes y a cambio recibe una mesita que cuando le pide: "Mesita dame buena comida", aparecía manjares sobre ella. Nuevamente surge la función oponente de la vieja de la posada. Con las mismas características del episodio anterior, la vieja cambia a la mesita, lo que nos hace notar que se mueven en el escenario los mismos valores precedentes. Al llegar a la casa de su padre, no apareció ninguna comida sobre la mesa y nuevamente queda en ridículo el joven.

Por tercera vez, el joven va a trabajar y, a cambio, recibe una "***sumbaka surtiha***". "**Sumbaka**" hace referencia a un gran golpe con un estampido mientras que "***surtiha***" no se refiere al aro que adorna al dedo, sino hace referencia a la "***surtihilla***" que es una serpiente roja y negra o negra y amarilla que vive en las quebradas cálidas, en consecuencia, su relación está en que hay algunas serpientes que dicen que pegan tronando muy fuerte con su cola. De ahí que la "***sumbaka surtiha***" sea un tronador, con un rol de ayudante mágico para que el joven recupere los otros objetos (el borriquito y la mesita).

Si en los dos episodios anteriores la *ingenuidad* conducía a la disjunción del sujeto y sus objetos, esta vez, adquiere un rol positivo que conducirá a la conjunción de ellos, al mismo tiempo que remediará las dos situaciones ridículas previas por las que había pasado el joven ante su padre.

La vieja, haciendo caso omiso a la advertencia del joven, dijo: "***Sumbaka surtiha***", entonces empezó a ser castigada por el objeto mágico y se vio obligada a devolver al joven el borriquito y la mesita. Así se arriba a la realización y conjunción del joven con el

dinero, la comida y el instrumento justiciero.

Habría que añadir que se puede notar que hay oposición entre *menor/mayor*, *más hijos/menos hijos* y *riqueza/pobreza*. Al menor corresponde más hijos y la riqueza, al mayor (o los mayores) corresponde menos hijos y la pobreza.

Las correlaciones deben ser explicadas por el hecho de que, en los Andes, el *wakcha* es el falto de parientes, por tanto, carece de fuerza de trabajo que asegure la producción de bienes materiales y servicios, en consecuencia, se pone en peligro la subsistencia y reproducción de la familia. En contraste, quien más hijos tiene cuenta con abundante fuerza de trabajo y asegura la circulación de bienes de una generación a otra, y tienen garantizada la subsistencia y reproducción familiar.

De ahí que, se puede entender a los objetos mágicos (el borriquito y la mesita) como metáforas de la abundante fuerza de trabajo, que diciendo una cosa dice otra, pero que permite la identificación de muchos valores.

d. Lo formativo en el cuento

Los consumidores (oyentes) del relato aprenden a diferenciar la *juventud* de la *vejez*, la *candidez* de la *ruindad*, la *sinceridad* del *engaño*, la *honestidad* del *latrocinio*, la *bondad* de la *maldad* y lo *serio* de lo *ridículo*.

3.3. La pericotita de campo y su comadre "pitu"

Narrado por don Feliciano Palomino en la comunidad Pongollo:

Les voy a contar sobre la pericota del campo y del *pitu* hembra. Fue así:

Dicen que la pericotita reunía comida todos los días. Juntaba en las chacras maicitos y triguitos. Como cualquiera pues. Reunía ropitas y todo lo que encontraba.

Entonces, en época de escasez, la comida del *pitu* se había acabado; por eso, había enviado a su hijo donde su comadre encargando así: "Que mi comadre me venda, pues, su comida. Mis hijos se están muriendo de hambre. No hay nada para que coman".

Por eso su ahijado, hijo del *pitu*, había dicho a la pericotita: "Que no sea así por favor. Tu comadre te ruega: Mi comadre de mantilla gris, cola de soga, orejas desnudas, dientes de estaca y de barbas ralas te dará su comida".

Su madrina la pericota siempre le hacía cargar al ahijado abundantes alimentos. Por eso dice que su comadre *pitu* continuamente mandaba a su hijo por comida donde la ratoncita. Esta respondió un día: "Con cuánta dificultad habré reunido la comida para mis hijos. En ese y este morro: ¡*Ahay, wahay*! ¡*Ahay, wahay*! en vez que ande diciendo, tu madre debió reunir comida. Picoteando al suelo, votando el trasero para arriba: *¡Muqchit*! *¡Muqchit*! en vez que picotee, debió reunir comida. No puedo darte".

Encolerizada, la pericotita no dio nada a su ahijado. Por eso dicen que este retornó muy apenado.

a. Los actantes de la fábula

Los actantes son:

El *mio ukucha*: *Purun ukucha* en *kichwa, haapa ukush* o *aysha ukush* en wanka, pericote del campo en su nombre común y *Mus muculus* en su

acepción científica (Lara, 1981).

El *akakllu*: *Pitu* en *kichwa* (Soto, 1976), *akaklluy* o *pitu* en wanka (Cerrón, 1976), pájaro carpintero en su nombre común y *Colapates rupicula puna* en su acepción científica (Lara, 1981).

b. Lo axiológico y simbólico en la fábula

La construcción de estos personajes es consecuencia del pensamiento analógico (Guiraud, 1989; Torres, 1995), analogía mediante la cual compara, funcional y sustancialmente, al hombre laborioso con una pericota del campo y al hombre ocioso con un *pitu*. Así surge la distinción y oposición entre *laborioso/ocioso* y *pericota/pitu*. Mas la pericota y la laboriosidad, el *pitu* y la ociosidad pertenecen a contextos culturales diferentes; entre estos no existe relación intrínseca previa alguna:

Pericota = contexto zoológico
Laboriosidad = contexto productivo
Pitu = contexto zoológico
Ociosidad = contexto productivo

Pero la convención cultural establece arbitrariamente entre estos contextos disímiles una relación metafórica o de representación simbólica (Leach, 1989), entonces:

La pericota: símbolo de laboriosidad / El *pitu*: símbolo de ociosidad.

Relatos parecidos han sido registrados por Oregón (1984), Gutiérrez (s.f.), Pardo (1992) y Granadino/Jara (1996). Semejante contenido tiene la fábula de la hormiga y la cigarra.

La construcción de los personajes en el relato referido está también asociada con el rol femenino vigente en los Andes. La mujer administra los recursos alimentarios en la economía doméstica, por tanto, de su cálculo dependerá la escasez o presencia constante de alimentos en sus hogares.

Por otro lado, la pericota no tienen alas; en cambio, el *pitu* tiene alas y está en el aire o en el cielo; entonces todo lo que vuela simboliza la ociosidad.

c. Lo formativo en la fábula

Moraleja: No seas perezoso, trabaja para alimentar a tu familia.

Los consumidores del relato aprenden a diferenciar la *laboriosidad* de la *ociosidad* y sus correspondientes implicaciones.

3.4. El puma y el zorro

Narrado por doña Albina Janampa en la comunidad La Loma:

Dicen que cierta vez un puma había cazado a una hermosa y gran llama. Se lo comió. Después de llenarse enterró la sobra para comerlo a la hora de la cena.

Sin embargo, un zorro, que venía moribundo y hambriento, encontró a la carne de la llama que el puma había escondido y muy glotonamente se lo comió todo.

Por la tarde, cuando al puma le dio hambre, este fue a buscar la carne enterrada, y

al no hallarla se encolerizó mucho. "¿Por qué ha desaparecido mi comida?" –se interrogó furioso.

El puma que conocía la conducta ladronesca del zorro, se dirigió directo hacia la cueva de este y lo encontró haciendo la siesta. El puma recogió un poquito de paja y con ella le jugó muy suavemente a la nariz del zorro.

El zorro sin abrir los ojos, sin darse cuenta de lo que sucedía, creyó que algunas moscas las estaban fastidiando. Entonces con su cola las espantaba diciendo: "¡Moscas no me fastidien! ¡Déjame descansar en paz! Estoy echando una siesta después de comer la carne que el puma escondió".

Entonces, el puma cogió por el cuello al zorro y lo ahorcó por haberle robado su comida.

a. Los actantes de la fábula

Los actantes son:

El puma: *Usqu* en *kichwa* y *Felis concolor Lineo* en su acepción científica.
El zorro: *Atuq* en *kichwa* y *Canis colpaeus* en su acepción científica.

b. Lo axiológico y simbólico en la fábula

Nuevamente estamos ante el producto del pensamiento analógico que compara ciertas cualidades de los animales con el de los humanos. La *caza* del puma puede ser homologada con el trabajo y por extensión con la *laboriosidad* de ciertos hombres y lo silencioso del felino (como buen cazador) puede ser homologado con la *humildad* de algunos hombres. En contraste, el *hurto* del zorro puede ser homologado con el *latrocinio* de otros hombres y lo *jactancioso* del cánido puede ser homologado con la conducta semejante de otros hombres.

Mas el puma, la *laboriosidad* y la *humildad*; el zorro, el *latrocinio* y lo *jactancioso*, pertenecen a contextos culturales diferentes; entre estos no existe relación intrínseca previa alguna:

Puma = contexto zoológico
Laboriosidad = contexto productivo
Modestia = contexto moral
Zorro = contexto zoológico
Latrocinio = contexto moral
Jactancia = contexto moral

Pero la convención cultural establece arbitrariamente entre estos contextos disímiles una relación metafórica o de representación simbólica (Leach, 1989), entonces:

El puma: símbolo de laboriosidad / El zorro: símbolo de latrocinio.
El puma: símbolo de la modestia / El zorro: símbolo de la jactancia.

Como se podrá notar el puma y el zorro aparecen en la fábula con funciones actanciales opuestos y portadores de cualidades también opuestas. Semejante relato fue registrado por Adolfo Vienrich (1906) en Tarma. En cambio, en otra publicación del mimo autor, en vez de zorro, el actante es la zorra; en vez de robar la comida al puma, la

engaña y la azota y luego es hallada haciendo una siesta, el puma le pasa paja por la nariz y la zorra dice: "*¡Chuspi* (mosca) fuera, que estoi durmiendo después de haber azotado al león!" (1961: 77). El puma lo tomó por la cola y lo arrojó a un abismo.

c. Lo formativo en la fábula

Moralejas:

"El jactancioso hablador por su boca se condena" (Vienrich, 1906: 79).

"Nunca debe uno ufanarse de haber cometido una felonía; que la reparación no se hace esperar" (Vienrich, 1961: 78).

El relato se orienta a educar poniendo de relieve que la *ociosidad*, el *latrocinio* y la *jactancia* pueden conducir hacia la muerte, como en el caso del zorro muerto por el puma. En cambio, enseña a valorar la *laboriosidad*, la *honradez* y la *modestia*.

3.5. De porqué aparecen los gusanos de la papa

Narrado por la joven Cristina Enciso Reginaldo en la comunidad La Loma.

Una anciana tuvo un hijo. Este ya tenía su mujer y vivían lejos de su madre. En la época de cosecha, el hijo y la nuera fueron a cosechar papas. Entonces su madre, pensando en las penurias que estarían pasando su hijo y la nuera, fue llevando chicharrones para que coman ambos. "Mi hijo está haciendo *watya* [papas asadas con piedras calientes]" –Diciendo fue.

El hijo vio a su madre cuando esta daba la vuelta por un morro. Entonces dijo a su mujer: "La vieja, mi madre, estará viniendo a pedir papas". Se escondió detrás de la ruma de los tubérculos y se hizo cubrir con las hojas y los tallos de la papa.

La anciana llegó y preguntó a su nuera por su hijo. Esta respondió: "Al verte venir se escondió detrás de la ruma de papas y está cubierto por los follajes". Al oír esto la madre se puso a llorar de tristeza.

Cuando su mujer se acercó detrás del montón de la papa, para avisarle que su madre estaba llorando y destapó el follaje de papa, no estaba el hombre, se había convertido en gusanos. Esos gusanos habían terminado a toda la papa cosechada.

Su madre dijo: "Por esconderse de mí, mi hijo se convirtió en gusano de papa (*papakuru*)", y retornó muy entristecida.

a. La etiología en el mito

El mito da cuenta de porqué aparecieron los gusanos de la papa (*Promnotripes solani P.*).

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En este mito encontramos la transgresión de valores sociales fundamentales y un castigo mítico en forma de metáfora de retorno del orden cultural al orden natural.

En el relato, la madre aparece demostrando el amor a su hijo. En el contexto de las sociedades estudiadas, las madres, desde que alumbran hasta que las fuerzas la abandonen, asumen una actitud protectora de sus hijos, los ayuda en todo lo que puedan. Los hijos también están en la obligación moral de corresponder al cariño de sus padres. Aun cuando estén viviendo lejos de ellos, los hijos siempre velan por sus progenitores, los

visitan, les envían alguna cosa, intentan que no les falte nada.

Algunos hijos adultos y su pareja viven en una misma casa con sus padres (residencia patrilocal o matrilocal). Entonces comen juntos, comparten un conjunto de tareas y se ayudan. Las ancianas quedan cuidando a los pequeños, vigilan y alimentan a los animales menores. Hay otros hijos que se independizan y viven fuera de sus padres (residencia neolocal), pero aun en esos casos la relación y los lazos de solidaridad son muy estrechos.

Si existen ancianas que viven con alguno de sus hijos, las hay también quienes quedan solas, porque sus hijos emigraron a las ciudades o a la selva, entonces, aquellos que logran establecerse en las ciudades, intentan llevarse con ellos a sus padres, pero casi nadie de los ancianos acepta o si van no se acostumbran y retornan a sus lugares de origen. En situaciones excepcionales hay ancianos de ambos sexos abandonados por sus hijos y quedan en una condición de desamparo y mendicidad.

Entre los miembros de un hogar existe el ideal de la armonía, pero no siempre es así, siempre surgen algunos hijos ingratos, que en algunos casos pueden inclusive odiar a sus padres. En determinadas circunstancias la relación entre nuera y suegra es buena, pero en otros son de rivalidad y conflicto.

En el mito comentado, el hijo aparece con la cualidad *mezquina* y *egoísta* que no quiere compartir la cosecha con su madre. Por eso adopta una *actitud falsa*, se esconde detrás de la ruma de papas y se cubre con los follajes de las plantas, y pide que su mujer diga a su madre que su hijo no está.

La actitud del hijo está quebrantando los lazos primordiales de solidaridad intergeneracional y hace poner en peligro a la subsistencia de su progenitora. Esa transgresión de las reglas y valores fundamentales provoca la transformación, por un castigo mítico, del hombre en gusano de la papa (*Promnotripes solani P.*).

Cuando hay gusanos en exceso merman la productividad y hacen pasar hambre a las familias, los hombres que no comparten sus productos con los que no tienen, igual que el gusano, hacen pasar hambre a los otros. De ahí los lazos analógicos e icónicos entre el gusano y el hijo mezquino. Es decir, el gusano se constituye en símbolo de la mezquindad.

c. Lo formativo en el mito

Si el relato mítico analizado explica el origen del gusano de la papa, también el mito proyecta sus propiedades normativas sobre la praxis social de los hombres. De ahí que, mediante la presentación de castigos míticos, se inculque hacia la interiorización de las cualidades de la *nobleza*, la *probidad* y el *amor*. Normativamente, el valor axiomático que subyace en el relato, es la *solidaridad intergeneracional*, que garantiza la producción y reproducción familiar (los ancianos necesitan la protección de los adultos).

3.6. De cómo aparecen los piojos y las pulgas

Narrado por la joven Cristina Enciso Reginaldo en la comunidad La Loma:

Hubo una vieja que tenía dos nietos, varoncito y mujercita. Al varoncito le mandó por agua. Hasta que reciba agua con dificultad, a su hermanita la mató. El varoncito al no

poder traer agua regresó trayendo leña y fue castigado por su abuela, luego esta se sentó en la entrada a la cocina, no permitiendo que el niño ingrese a ella.

El niño preguntó: "¿Dónde está mi hermanita?". La abuela respondió: "No sé. La ociosa no está aquí. Estará jugando por allí".

Por eso el varoncito se fue a buscar a su hermanita. Mientras tanto la abuela ingresó a una habitación. Esto aprovechó el varoncito e ingresó a la cocina y vio con horror que el cuerpo de su hermanita estaba hirviendo en una olla: "*Turiy* [hermano], *tiw*, *tiw*, *tiw*. *Turiy*, *tiw*, *tiw*, *tiw*" –diciendo. Entonces, el niño sacó de la olla a la cabeza de su hermanita y se fue. Pero la abuela empezó a perseguirla.

Cuando el niño escapaba se encontró con un cóndor que estaba en el cerro, a quien le pidió que lo esconda.

El cóndor preguntó por qué huía y supo que la vieja había matado a la hermanita del niño y que por eso estaba haciendo escapar a su cabeza y que era perseguido por la vieja. Entonces, el cóndor escondió al niño debajo de sus grandes alas.

La vieja llegó hasta el lugar donde estaba el cóndor y luego preguntó si había visto pasar a su nieto. El cóndor respondió que hace varias horas había pasado por allí un niño.

La vieja se fue apresurada, pero en su persecución fue sorprendida por la noche y llamó hasta dos veces: "Espérenme, espérenme. Aunque sea seré piojo o pulgas". Llegó a una cueva de un zorro, y durmió allí. Pero, mientras dormía, la vieja se transformó en piojos y pulgas. Cuando el zorro regresó a dormir a su cueva, los piojos y las pulgas llenaron su cuerpo y los mordieron hasta dar muerte al pobre zorrito.

a. La etiología del mito

El mito da cuenta de porqué aparecieron los piojos (*Pediculus humanus*) y las pulgas (*Pulex irritans*).

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En el relato mítico encontramos la transgresión de los valores y, semejante al relato del origen del gusano de la papa, existe un castigo mítico metafórico de regresión del orden cultural al orden natural.

En el relato la abuela aparece como portadora de las cualidades negativas de la *maldad*, la *mentira* y el *engaño*. Mediante el engaño, la mujer separa a la nieta del nieto, la asesina y la cuece, lo que por razonamiento implícito proyecta la antropofagia de la mujer.

Cuando el niño pregunta por su hermanita, la vieja le miente que no la vio, pero aprovechando un descuido, el niño ingresa a la cocina y con horror ve que su hermanita hierve en una olla, toma su cabeza y empieza a huir.

La vieja la persigue, pero surge un ayudante mágico, el cóndor que esconde al niño entre sus alas. Cuando la oponente, la vieja, pregunta al cóndor si vio pasar al niño, el ave le responde que sí, que hace mucho rato había pasado el niño por allí. En este contexto narrativo, la mentira del cóndor adquiere características positivas, lo que ilustra empíricamente que los valores no tienen cualidades estáticas, sino que pueden cambiar de acuerdo a circunstancias determinadas.

La vieja, al ser sorprendida por la noche, duerme en la cueva de un zorro, pero cuando está durmiendo se transforma en piojos (*Pediculus humanus*) y en pulgas (*Pulex irritans*), que devoran al zorro cuando regresa a su madriguera.

c. Lo formativo en el mito

Si el relato mítico explica el origen de los piojos y las pulgas, también el mito proyecta sus propiedades normativas sobre la praxis social de los hombres. De ahí que, mediante la presentación de castigos míticos, se inculque hacia la interiorización de las cualidades de la *bondad*, la *veracidad* y la *certeza*. Normativamente, el valor axiomático que subyace en el relato, es la *solidaridad intergeneracional*, que garantiza la producción y reproducción familiar (los niños necesitan de la protección de los mayores, aun cuando estos sean ancianos).

3.7. De porqué hay pumas y peñones

Narrado por doña Alejandra Ramos en la comunidad Pongollo:

Dicen que una mujer rica era muy egoísta y de muy mal carácter. Entonces, una persona había llegado donde esa mujer. No había sido gente, nuestro mismo Dios había sido.

Nuestro Dios había venido con su perrito. A su perrito ya le había dado hambre. “Señora, regálame un poco de lechecita para mi perrito” –había pedido.

Entonces, la mujer no aceptó darle leche para que alimente a su perrito. “¿Qué? No tengo leche para el perro. Se secaría pues la ubre de mi vaca. ¿Cómo podría ordeñar para tu perro?”.

El hombrecito preguntó: “¿No me darás entonces señora?”

Esa mujer no sospechó, pues, que se trataba de nuestro Dios, por eso reiteró: “¡No! Si ordeño para el perro se secaría la ubre de la vaca”.

“Me iré pues. ¡Mañana ordeñarás mucha leche!” –sentenció el viejito. Enseguida, nuestro Dios se fue. “En tu corral amanecerán muchos becerros. Ordeñarás también harta leche”.

“¡Acaso tienes poderes para que me digas así!” –exclamó la mujer.

Seguidamente se fue camino arriba. Llegó donde la vecina de la mujer. Esta no tenía nada. Su vaquita también era una sola. Inclusive se alimentaba solo rebuscando restos de cosechas.

“Señor, lo que he reunido si hay. Maicitos hay. Esa mujer qué te va dar algo pues. Siendo adinerada es muy egoísta. A la gente pobre qué va a vernos ya. Yo cocinaré en un ratito. Señor, mi vaquita, aunque solita, si hay. La ordeñaré para tu perrito” –dijo.

Entonces cocinó alguna comidita. Después de cocinar le sirvió a nuestro Dios. A su perrito también, después de ordeñar, le dio leche.

Cuando dijo: “Te serviré señor, come”. Él respondió: “Yo no como señora. A mí solo dame flores. Tráeme tus florecitas”.

“Si hay flores” –diciendo las trajo. Entonces, Dios solamente aspiró el aroma de las flores. “¿Por qué razón no come?” –se interrogaba la mujercita.

“Había sido una mujer de mal carácter. No quiso darme ni su leche. ‘Será buena mujer’, diciendo he entrado. Mañana llorará. Ordeñará a las vacas en cantidad. Cuando

entre temprano, sus becerros serán muchos. Según vayan dando la vuelta, las vacas de esa mujer se transformarán en piedras" –sentenció.

"Tú habías sido una buena persona. Con tu bondad estás salvando a tu vecina. Si tú no hubieras sido bondadosa, entonces a esa mujer la hubiese hecho dar vueltas en el agua" –dijo nuestro Dios.

"¿Tienes una olla nueva?" –preguntó. "Si tengo señor" –diciendo trajo una ollita.

Colocó una florcita en el interior de la ollita nueva. Dicen que la pobre mujercita no tenía nada, hasta se alimentaba solo rebuscando restos de cosechas, nada, ni papa ni maíz tenía. Se trataba de una mujer muy pobre. Hasta su vaquita era una sola, pero con una cría.

"Mañana temprano, este becerro amanecerá con su cría, la vaca madre también estará preñada". Después, de verdad, su becerro amaneció con su cría y la vaca madre estaba preñada. Lo mismo sucedía cada mañana.

En cambio, de esa mujer egoísta, cuando vio por la mañana, su corral estaba lleno de pumas. "¡Madrecita! ¿Qué acabó con mis becerros?" –se preguntó.

Cuando vio, sus vacas iban dando la vuelta a un morro, "¡Ma, ma, ma!" –mugiendo. Pero después de voltear, las vacas se transformaron en distintos peñones de colores grises, negros y moteados.

"¿Qué cosa voy hacer? ¡Ya no hay mis vacas!" –comentó angustiada a su vecina. "Nuestro Dios andaba el día de ayer. Debiste haberle servido. No le diste nada por ser una mujer egoísta" –reprochó.

"Debiste avisarme. Eres una envidiosa. ¿Acaso no pudiste haberme advertido?" –se lamentó. "¿Cómo debí advertirte? Le hubieras servido pues. En cambio, yo, aunque no tengo nada, siempre doy algo a los caminantes. Pero tú eres egoísta toda la vida. ¡Había sido nuestro Dios pues!" –dijo la otra mujer.

La mujer lloró. En su casa ya no había nada. En cambio, de la otra mujercita, sus cosas siempre amanecían en abundancia, ni maíz, ni papas la faltaba ni se acababan.

a. La etiología del mito

El mito da cuenta de porqué existen los pumas y los peñones.

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En el relato mítico encontramos la transgresión de una serie de valores sociales y la presencia de sanciones míticas y recompensas que a su vez explican los orígenes de ciertos elementos naturales.

Dos mujeres, una *rica* y otra *pobre*, constituyen los soportes de valores encontrados: la primera está caracterizada por la *maldad*, la *soberbia*, la *mezquindad*, la *no–hospitalidad*, la *avaricia* y la *aspereza*. En contraste la segunda se caracteriza por la *bondad*, la *humildad*, la *nobleza*, la *generosidad* y la *benevolencia*. En cambio, el anciano (Dios) es poseedor de poder y las mujeres carentes de él.

La mujer rica rechaza dar leche para el perrito del anciano, esta actitud hace surgir las cualidades negativas en ella. Sin embargo, aquí existe una paradoja con otro mito–creencia que norma la costumbre de no dar leche de vaca a los perros, porque todos dicen que la ubre de la vaca se secaría y no habría más leche. Igual sucede cuando la leche

rebalsa y se pierde entre la brasa y la ceniza del fogón o cuando por algún motivo la leche se derrama al suelo. En cambio, sí existe la práctica de dar el suero (líquido que queda después de hacer el queso) a los perros.

Sin embargo, en el relato analizado, el pedido del anciano puede estar justificado, porque precisamente anda buscando poner a prueba la bondad de la gente. Probando hasta dónde pueden someterse las personas a sacrificar ciertas costumbres en beneficio de la hospitalidad y la compasión.

La mujer rica recibe un castigo mítico que a su vez explica el origen de los pumas y de los peñones, los becerros se transforman en felinos, por otro lado, las vacas se transforman en peñones de colores grises, negros y moteados.

En cambio, la mujer pobre ofrece una comida al anciano y ordeña leche de su única vaca para el perrito. En recompensa, mediante el uso de objetos mágicos (la flor y la olla nueva) hace que la mujer tenga maíz y papas en abundancia, pero también hace que su vacuno se multiplique mágicamente.

En el relato surge una serie de signos que revela el poder sobrenatural del anciano: de una parte, la conversión de los becerros en pumas y de las vacas en peñones de la mujer rica; de otra, la determinación que no le faltará productos y la multiplicación de vacunos de la mujer pobre.

También, la bondad de una aparece como salvadora de la mujer portadora de la maldad, porque de lo contrario "a esa mujer la hubiera hecho dar vueltas en el agua". Esto nos conduce a correlacionar este relato con las aldeas sumergidas, en el cual, también aparece un dios andariego, que después de comprobar la maldad de sus habitantes, los inunda como castigo mítico (Morote, 1988).

c. Lo formativo en el mito

Si el relato mítico explica el origen de los pumas y los peñones, también el mito proyecta sus propiedades normativas de la praxis social de los hombres. De ahí que, mediante la presentación de castigos míticos, se inculque hacia la interiorización de las cualidades de la *bondad*, la *humildad*, la *nobleza*, la *generosidad*, la *benevolencia*, la *hospitalidad* y la *compasión*. El valor axiomático que subyace en el relato es la *hospitalidad con los forasteros*.

3.8. De porqué hay piedras en los terrenos de cultivo

Narrado por don Teodor Reyes Reginaldo en la comunidad La Loma:

Dicen que en época de siembra había un caminante, un viejecito harapiento. Acercándose a una siembra, este preguntó a un hombre: "¿Qué estás sembrando?". El hombre que trabajaba la chacra era de mal carácter y aburrido, que respondió: "Estoy sembrando piedras". "Ah..." dijo el viejecito y se fue. Se acercó a otra chacra y también preguntó a otro hombre: "¿Qué estás sembrando?". "Estoy sembrando piedras" –respondió el hombre soberbio.

Después, el viejito llegó al terreno de otro hombre humilde y preguntó: "¿Qué estás sembrando?". "Estoy sembrando maicito y papita señor" –respondió con amabilidad y cortesía.

Entonces, cuando se fue el viejito, en las chacras de los que habían respondido

que estaban sembrando piedras, al día siguiente aparecieron piedras en sus terrenos. En cambio, en el que respondió que estaba sembrando maíz y papas, su terreno apareció con maizales y papales a punto de ser cosechados.

Por la descortesía de los hombres malos con el anciano forastero, ahora hay muchas piedras en nuestros terrenos que dificultan los trabajos. Si hubieran respondido con humildad, como hizo el tercero, entonces nuestras chacras hubieran sido no–pedregosas.

a. La etiología en el mito

El mito da cuenta de porqué existen piedras en los terrenos de cultivo.

Isaac Huamán (2012) publicó un relato (narrado por Hugo Rojas y registrado por Germán Rojas) procedente de Acostambo (*Aqustampu*, antiguo *tampu* de los *inqas*) en Tayacaja, que narra el origen de un cerro rocoso, transformado porque el hombre dijo que "estaba sembrando piedras". Las capas geológicas rocosas tienen precisamente la forma de los surcos que se abren para sembrar papas.

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En este relato mítico encontramos también la transgresión de un conjunto de valores sociales y la presencia de castigos y premios míticos, que a su vez explican el origen de las piedras en los campos de cultivo, es decir, de las chacras pedregosas.

Nuevamente estamos ante la presencia de un anciano andariego que pregunta a dos personas sobre qué están sembrando. Este es el motivo que hace surgir las cualidades negativas de la *soberbia* y la *aspereza*. Los dos primeros hombres le responden que están sembrando piedras. En cambio, el tercero aparece como portador de las cualidades de la *humildad* y la *benevolencia*, "estoy sembrando maicito y papita señor" –respondió.

El castigo mítico se realiza cuando en las chacras de los que respondieron que sembraban piedras, aparecieron piedras en sus terrenos. En contraste, en el terreno del que dijo que sembraba maíz y papas, aparecieron los cultivos listos para ser cosechados.

c. Lo formativo en el mito

El mito está explicando el origen de los terrenos pedregosos y de la dificultad que implica trabajar en ellos, pero al mismo tiempo está reflejando sus propiedades normativas de la praxis social de los hombres, induciendo a que la gente sea humilde y benevolente.

3.9. De porqué el perro es doméstico

Narrado por don Antonio Palomino en la comunidad Pongollo:

Hace muchísimo tiempo, el perro andaba solitario por el monte. Por eso dice que pensó: "¿Cómo voy estar así? Buscaré un amigo para vivir con él". Así se encontró con el zorro. El perro dijo: "Amigo zorro, ¿quieres que vivamos los dos? Viviríamos en armonía y muy alegres".

El zorro respondió: "Está bien amigo perro, viviremos los dos".

Por la noche, los dos animales durmieron dentro de una cueva. Entonces, el perro oyó un ruido y empezó a ladrar. Por eso el zorro dijo: "No ladres perro. De lo contrario el oso podrá escucharnos" –advirtió.

Entonces, el perro pensó: “El zorro teme al oso. El oso tendrá más fuerza”, y se fue selva adentro en busca del oso, y encontrándolo le dijo: “Hermano oso, quiero que vivamos los dos”. El oso respondió: “¡Está bien!”.

Empezaron a vivir los dos en una sola cueva. Cierta noche, el perro al escuchar un ruido empezó a ladrar, razón por la cual el oso dijo: “No ladres; sino el puma nos escuchará, luego, viniendo nos arrebatará nuestra comida”.

Entonces el perro pensó: “Oso cobarde le teme al puma. El puma será más fuerte que el oso”. Nuevamente el perro se fue. Caminó en toda la selva hasta encontrar al puma, y le dijo: “Hola amigo puma. Quiero vivir contigo amigo. Tengo miedo de vivir solo”. El puma respondió: “Está bien, viviremos los dos”.

Así, ambos dormían en la noche, entonces el perro escuchó un ruido y empezó a ladrar. Por eso el puma dijo: “No ladres. El hombre puede venir armado y darnos muerte” –advirtió. El perro pensó: “Hasta el puma teme al hombre. El hombre será más poderoso que el puma”.

Entonces el perro encontrando al hombre dijo: “Oye hombre, quiero vivir contigo. Estoy solitario”. El hombre respondió: “¡Está bien!”.

Con el hombre dormían por la noche, nuevamente el perro sintió ruido y empezó a ladrar. El hombre, levantándose de lo que dormía, sacando su arma: “¡Qué pasa!” –exclamó, y salió a ver.

“¿Qué ha sido ese ruido? ¿Por qué está ladrando este perro?”. “¡Qué pasa!” –dijo el hombre sin mostrar temor alguno. Por eso el perro pensó: “Este sí no teme a ningún animal. En ningún lugar vi a nadie con semejante valor”. “Con el hombre sí me quedaré por siempre” –decidió.

Desde entonces, pues, el hombre y el perro viven juntos. El perro ya no volvió a separarse del hombre, van juntos a dónde sea.

a. La etiología del mito

El mito da cuenta de porqué el perro es doméstico.

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En el relato encontramos la valoración de algunas cualidades como la *valentía* y la *cobardía*, el *poder* y el *no–poder*, la *lealtad* y la *deslealtad*, y al mismo tiempo explica míticamente la domesticación del perro.

El perro busca con quien convivir, así comprueba que, entre el zorro, el oso y el puma existe una cadena de temores, que el perro los califica como cobardía, hasta que da con el hombre y comprueba que este no teme a nada, por ello decide quedarse a vivir con él. El perro aparece *desleal* con los otros animales, mientras que es *leal* con el hombre, así el mito explica la domesticación del can.

c. Lo formativo en el mito

El trasfondo subyacente al mito, es la visión antropocéntrica que el hombre tiene de sí, como el que tiene poder sobre los animales (y la naturaleza en general), y la expresa a través de la “boca” del perro.

3.10. De porqué el águila se alimenta de los pollos

Narrado por doña Antonia Palomino en la comunidad Pongollo:

En tiempos muy antiguos, un águila había contraído una deuda con el padre Sol. Por eso dice que el ave iba a buscarle cada mañana para poder cumplir con su obligación.

El padre Sol nunca recibía al águila. "Deberás encontrarme antes que salga a recorrer al mundo. Entonces podrás pagarme en forma total lo que me debes" –había dicho.

Por eso el águila, apenas rayaba el alba, iba en busca del Sol. Pero nunca le alcanzaba en su casa. Siempre le encontraba cuando ya estaba saliendo puntualmente a recorrer al mundo. Por eso no le recibía el Sol. El águila tenía que retornar sin poder saldar su deuda.

El águila preocupada por pagar su deuda, en la Tierra, preguntó a varios animales cómo podría alcanzar al Sol antes que saliera a recorrer al mundo. Nadie supo darle razón. Sin embargo, cuando ya estaba perdiendo esperanzas, un elegante y gallardo gallo dijo: "Te diré como hallar al Sol descansando todavía. Pero la condición será que, cuando él pregunte quién te dijo cómo encontrarle aún al interior de su casa, no le dirás que fui Yo". "¡Está bien!" –respondió contento el águila.

"Partirás en busca del Sol después de mi primer canto. Así podrás alcanzar al padre Sol antes que se levante y salga a recorrer al mundo. Te recibirá y podrás pagar tu deuda" –recomendó el gallo.

Fue así como el águila, con el primer canto del gallo, alzó su majestuoso vuelo y se dirigió velozmente en dirección de la morada del padre Sol. Así el águila encontró al Astro cuando apenas empezaba a vestirse con sus hermosas y resplandecientes prendas de oro. Este no pudo negarse a recibir la cancelación de la deuda que le tenía el águila.

Pero el Sol preguntó muy molesto cómo era que había podido llegar temprano hasta su lejana morada. El águila, recordando su promesa con el gallo, no respondió. Por eso el Astro dijo: "No importa que guardes silencio. Pero el que te haya dicho cómo encontrarme temprano se escapará y esconderá de ti por siempre. En cambio, tú y tu especie los buscarán para que se alimenten de él y su prole".

Por eso hasta ahora el gallo, la gallina y sus pollos huyen y se esconden de las águilas, que cuando pueden los cazan y se alimentan de ellos.

a. La etiología del mito

El mito da cuenta de porqué el águila se alimenta de los pollos.

b. Lo axiológico y simbólico en el mito

En el relato encontramos un conjunto de valores que discurren contraponiéndose los unos a los otros: la *lealtad* y la *deslealtad*, la *honorabilidad* y el *deshonor*, lo *entrometido* y lo *cauto* y la *puntualidad* y la *impuntualidad*, además del *poder* y *no–poder*.

La cadena del poder se proyecta de modo decreciente de Sol, al águila y sobre las aves domésticas. El sol aparece como el acreedor, el águila es deudor, el gallo es ayudante. El relato proyecta la *honorabilidad* del águila, pero también la cualidad de *entrometido* del gallo.

Asimismo, se percibe la *lealtad* del águila a su promesa de no decir quién dijo cómo

hallar al padre Sol antes que salga de su morada a recorrer el mundo. Aquí es donde se identifica el origen mítico de porqué el águila se alimenta de las aves de corral.

c. Lo formativo en el mito

Además de permitir a los consumidores del relato la interiorización de cualidades axiológicas como la *lealtad* y la *deslealtad*, la *honorabilidad* y el *deshonor*, lo *entrometido* y lo *cauto* y la *puntualidad* y la *impuntualidad*, además del *poder* y *no–poder*; el relato da excelente oportunidad para pensar el tiempo.

El futuro para el Sol está "adelante", el futuro para el águila está "atrás". Esto recuerda que *ñawpa* espacialmente designa el "adelante", pero temporalmente designa el "pasado". *Kay* designa espacialmente el "aquí" y temporalmente el "presente". En cambio, *qipa* espacialmente designa el "atrás", pero temporalmente designa el "futuro" (Haidar, 2011 y Taipe, 2004).

Conclusiones

1. El contexto socio cultural donde se producen, circulan y consumen los relatos materia del estudio realizado es aún tradicional, bilingüe con predominio *kichwa*, con economías agropecuarias básicamente de sobrevivencia, con tecnologías predominantemente tradicionales, donde aún prevalece lo oral; se "moderniza" en condición subordinada; "expulsa" a gran parte de los jóvenes hacia las ciudades y la selva, unos se desarraigan, otros mantienen vínculos con sus comunidades.
2. Por acción de la tradición los relatos circulan en el tiempo y el espacio, van de una a otra generación y de un lugar a otro. Estas prácticas semiótico–discursivas se constituyen en dispositivos a través de los cuales se transmiten códigos que permiten reconocer y diferenciar los valores de los desvalores y que, idealmente, buscan dar pautas a las convivencias de los integrantes de estas sociedades.
3. Por último, los cuentos, las fábulas y los mitos aludidos en este estudio contienen signos (iconos, índices y símbolos) compartidos en estas comunidades semiótico–culturales que, como sugirió Sewell (2005), permiten reconocerlos, imaginarlos, abstraerlos, decodificarlos y ponerlos en práctica en la interacción social.

Bibliografía

Arguedas, J. M. (1974). "El sueño del pongo". En *Agua y otros cuentos indígenas*. Buenos Aires: Losada, pp. 57–64.

Barthes, R. (1993). "Introducción al análisis estructural de los relatos". En *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, pp. 163–202.

Beristáin, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.

García Miranda, J. J. (1993). "Comentarios: Acerca de las transformaciones culturales en la sociedad rural". En *Investigaciones en ciencias sociales, un balance necesario: 1993*, H. Rodríguez y J. Castillo (eds.). Lima: CONCYTEC.

Huamán, I. (Compilador). (2012). *Literatura de Huancavelica: La voz del trueno y del arco iris*. Lima: Pachakuti.

Kapsoli, W. (2003). "Prólogo" a *El cóndor y el zorro* compilado por Max Uhle. Lima: Embajada de la República Federal de Alemania y Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, pp. 17–43.

Sewell, Jr. W. H. (2005). "Los conceptos de cultura". En Gilberto Giménez: *Teoría y análisis de la cultural*, Vol. 1. México: CONACULTA, ICOCULT, pp. 369–396.

González, J. A. (1997). "Oralidad: Tiempo, fuente, transmisión". En *Etnografía*: *Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, A. Aguirre (ed.). México: Alfaomega.

Greimas, A. J. y J. Courtés. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Versión española de E. Ballón y H. Campodónico. Madrid: Gredos.

Haidar, J. (1994). "Las prácticas culturales como prácticas semiótico–discursivas". En *Metodología y cultura*, Jorge A. González y Jesús Galindo (Coords.). México: CONACULTA, pp. 119–160.

Almeida, I. y Julieta H. (2011). "Semiótica de la cultura quechua. Modelo mitopoético y lógica de lo concreto". *Entretextos* (17–18), 14–45.

Havelock, E. (1998). "La ecuación oral–escrito: una fórmula para la mentalidad moderna". En *Cultura escrita y oralidad*, Olson, David R. y Nancy Torrance (Comps.). Barcelona: Gedisa, pp. 25–46.

Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Taipe, N. (1998a). *Educación intercultural: Propuesta para sociedades quechuahablantes.* Huancayo: Sociedad Científica de Etnología/CEAR.

Taipe, N. (1998b). "Educación en castellano a poblaciones quechuas en los Andes peruanos". *Revista Iberoamericana de Educación* (16), 153–163.

Taipe, N. (2004). "Los mitos: Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos". *Gazeta de Antropología* (20), Texto 20–16.

Uhle, M. (Compilador). (2003). *El cóndor y el zorro*. Con edición y prólogo de Wilfredo Kapsoli. Lima: Embajada de la República Federal de Alemania y Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma.

Vienrich, A. (1906). *Tarmapap Pachahuarainin. Apólogos por unos Parias*. Tarma: La Aurora.

Vienrich, A. (1961). *Fábvlas qvechvas*. Lima: Lux.

Este libro digital se terminó de editar en el
mes de octubre de 2022.

ÚLTIMAS PUBLICACIONES DEL AUTOR

Taipe, N., Taipe, H. y Allccahuaman, Y. (2022). *Los cultivos en la tradición oral quechua*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N. (2021). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N. (2020). *Educación Intercultural. Propuesta para sociedades quechuahablantes*. Naokim.

Taipe, N. y Laurente, M. (2020). *Lucha contra la anemia y la desnutrición en Santa María de Chicmo*. Naokim.

2Taipe, N. (2019). *Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura* (editor). Pres.

Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq*. Pres.

El libro contiene ocho trabajos de investigación efectuados desde su formación, ejercicio profesional y vivencia de Néstor Taipe como real actante de las culturas del Perú profundo, por su origen andino, su idioma *kichwa* y el sentimiento por su tierra y país. El Perú de nuestros tiempos es síntesis de largas tradiciones e historias orales y escritas que se expresan en los saberes de los pueblos de "todos los climas y sentimientos" que ha configurado un escenario de la diversidad natural y cultural, sean ágrafos o con escritura, que se mantienen de generación en generación milenariamente y se mueven y contextualizan en tiempos y espacios concretos. La lectura de los trabajos permite notar que los temas abordados engranan las teorías clásicas de la antropología con los nuevos paradigmas como la teoría de la alteridad, del caos, del pensamiento complejo y de las ciencias de la complejidad aplicables a todas las disciplinas científicas que pautan a los académicos de nuestros tiempos.

Los trabajos que reúne el libro son las implicaciones socioculturales de la organización territorial de Colcabamba, el proceso histórico-cultural de Tayacaja en el antiguo corregimiento de Guanta, las mutaciones icónicas de Santiago Apóstol y la complejidad de sus roles culturales en el centro-sur andino peruano, las identidades y alteridades étnicas en el relato *kichwa* "del hijo de Atawallpa", las muertes violentas y las almas que penan: la escatología en el imaginario de los pueblos andinos, los valores morales en un cuento kichwa del alma condenada, los animales y "gentiles" (*hintilis*) seductores en los relatos andinos y, por último, educar divirtiendo: la función pedagógica de los relatos orales.

Los anteriores son estudios que, mítica o realmente, articulan al hombre con la naturaleza y otros grupos humanos y de conjunto podrían validar a David Barash cuando refiere que, en saberes, condutas y comportamientos, el ser humano ha aprendido de la naturaleza. La realidad es fuente de vida y de saberes ya sean elementales, instintivos, sensoriales, empíricos o racionales. Esto nos lleva a señalar que los conocimientos se transmiten a través de la oralidad tradicional y de la racionalidad académica que justifica el título del libro que conjuga la historia con la tradición.

Juan José García Miranda.




ISBN: 978-612-4231-20-9
9786124231209